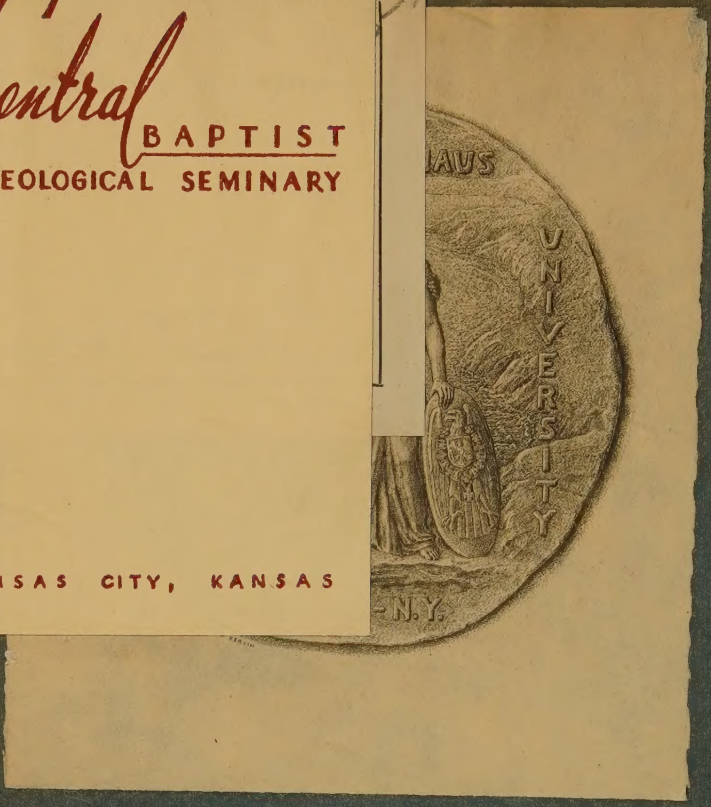
Köberle

Rechtfertigung und Heiligung

Central BAPTIST
THEOLOGICAL SEMINARY

KANSAS CITY, KANSAS



R565
879

Rechtfertigung und Heiligung

579

Rechtfertigung und Heiligung.

Rechtfertigung und Heiligung.

Eine biblische, theologiegeschichtliche

Eine biblische, theologiegeschichtliche und systematische Untersuchung

und systematische Untersuchung.

Von

Adolf Köberle

Dr. theol.

GLOBAL BAPTIST LIBRARY

Justification
Sanctification

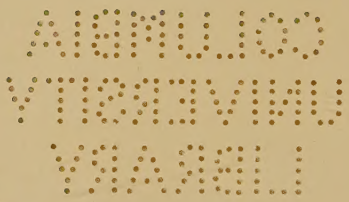
t

Leipzig 1929

Verlag von Dörffling & Franke

Dörffling & Franke

LIBRARY
CENTRAL BAPTIST SEMINARY
KANSAS CITY 2, KANSAS



Alle Rechte vorbehalten
Copyright 1929 by Dörffling & Franke, Leipzig

234.7
K 75

D. Karl Heim
zugeeignet
in dankbarer, bleibender Erinnerung
an die Lehrjahre 1920/21

18742

Vorwort.

Auf der vorjährigen Tagung des Internationalen Missionsrates zu Jerusalem, bei der man zu Beginn angespannt miteinander um die rechte Beschreibung und Verhältnisbestimmung von christlichem Glauben und Leben, von Evangelium und Dienst rang, wurde von einem der ausländischen Teilnehmer als die der Theologie und Kirche heute gestellte Aufgabe eine „Ethik des Kreuzes" gefordert. Mag auch (wenigstens nach dem Eindruck der deutschen Abordnung) dieses Ziel dort selbst weder systematisch noch praktisch völlig geklärt und verwirklicht worden sein, die so gestellte Aufgabe bleibt jedenfalls im vollen Umfang zu Recht bestehen.

Eine „Ethik des Kreuzes" hat zu reden von dem Gericht und von der Gnade Gottes über das menschliche Handeln. Sie hat zu reden von Gottes „tiefem, heimlichen Ja unter und über dem Nein", das das Neue Testament trennt von der erwartenden Hoffnung des alten Bundes wie von der geraubten, vorwegnehmenden Schau der Mysterien, das Luther trennte von dem Enthusiasmus der Schwärmer wie von der unaufgebbaren Transzendenzanschauung reformierter Theologie. Eine „Ethik des Kreuzes" spielt nicht Johannes gegen Paulus aus, aber auch nicht den Karfreitag gegen Ostern. Sie erbaut die Gemeinden auf dem „Christus für uns" und nicht auf ihrer sittlichen Aktivität, aber sie weiß auf Grund dieses Fundamentes auch von der im Glauben geschenkten Realpräsenz des „Christus in uns", der zur Reinheit des Herzens und zum Dienst an den Brüdern Auftrag und Kraft gibt, und das alles darum, weil in Kreuz und Auferstehung Verhüllung und Enthüllung göttlicher Majestät und Liebe gleicherweise gegeben sind.

Wer einen Beitrag zu einer „Ethik des Kreuzes" geben will, der muß von „Rechtfertigung und Heiligung" reden. Von der älteren Schuldogmatik her sind wir gewöhnt, dabei an zwei Begriffe innerhalb des ordo salutis zu denken, die in einer mehr oder weniger willkürlichen Anordnung neben anderen Gliedern bei der Beschreibung der Heilsaneignung auftauchen. Demgegenüber soll gleich zu Anfang mit aller Deutlichkeit gesagt werden, daß

in diesem Sinn die Worte hier nicht gemeint sind; ja wer bei der Lektüre an jener eingeschnürten Form der Überlieferung festhalten wollte, der möchte in Not geraten, dem inneren Gedankenaufbau der Arbeit überhaupt zu folgen.

Worum es uns hier geht, ist etwas Größeres, Umfassenderes als die Behandlung eines methodischen Spezialproblems aus der Heilsordnung. Es ist die Frage nach dem neuen Leben, nach dem neuen Menschen in der Totalität seiner Existenz. Es ist die Frage, ob und inwiefern in hac vita zwischen Taufe und Grab von Neuschöpfung geredet werden darf und muß, wenn die Heiligung, wie es evangelische, lutherische Theologie nicht anders kann, eingeklammert ist zwischen Rechtfertigung und Eschatologie, zwischen dem Wort von der Versöhnung und der Hoffnung auf die Parusie.

Nach Anschauung der Reformatoren kann nur der recht von dem rettenden, heilenden Wirken der Gnade zeugen, der immer zugleich ein anderes tut: peccatum magnificare, das heißt: die ganze Größe der Sündennot aufzeigen. Damit standen wir vor der Frage, ob dem in der Durchführung versuchten Aufbau einer pneumatischen Theonomie ein ausgeführter Abbau jeglicher Art von menschlicher Autonomie vorhergehen sollte. Dagegen sprach der Umstand, daß eine solche kritische Arbeit in den nahestehenden Kreisen um Althaus, Brunner, Elert, Heim u. a. bereits mit großer Kraft und Klarheit geleistet worden ist. Dennoch schienen mir verschiedene Gründe das Dafür nicht nur zu rechtfertigen, sondern unbedingt zu fordern.

Alle Aussagen über die Heiligung liegen heute ständig unter dem Sperrfeuer der dialektischen Theologie und werden von ihr als Neuromantik, Neupietismus, moralische Seelenpflege, Persönlichkeitskultus und idealistische Mystik mit Verdacht belegt oder gebrandmarkt. Wir gestehen: die unzulängliche, ungeschützte Art, mit der man vielfach gegen die „Theologie der Krisis" im Namen des „neuen Lebens" seine Stimme erhoben hat, gibt Barth und seinen Freunden genug Recht und Anlaß zu solchem Angriff. Auch der bloße traditionalistische Rückzug, die Berufung auf die Väter genügt bei aller Dankbarkeit über den dort empfangenen Unterricht heute nicht mehr. Über Erneuerung darf nach unserer Meinung gegenwärtig nur der noch zu reden wagen, der die eben erwähnten Erschleichungen der Heiligung als solche scharf erkannt hat und sie genau so entschieden ablehnt, wie es „der Römerbrief" und „der Mittler" tun. Erst wo auf weite Strecken hin solch treues Hand-in-Hand-gehen ist gegenüber dem gemeinsamen Feind der Säkularisierung, ist der Neubau einer „Ethik des Kreuzes" geschützt vor der berechtigten Prüfung alttestamentlich geschulter Blicke.

Darum hielten wir es für unerläßlich, die Aufgabe der Sicherung selbst durchzuführen und uns nicht zur Grundlegung nur auf das eine oder andere Werk geschätzter Führer zu berufen, in der Hoffnung, dadurch dann auch bei der Entfaltung der positiven Aussagen über die Heiligung eher verstanden und ernst genommen zu werden. Damit ist aber zugleich auch ausgedrückt, daß der Schwerpunkt der Arbeit, weswegen wir das Wort zu ergreifen wagen, in den Kapiteln IV bis VII liegt. Eilige Leser mögen dort einsetzen, zumal wenn zwischen mir und ihnen über den fundamentalen Gegensatz von Allgemein- und Heilsoffenbarung keinerlei Zank noch Streit besteht. Anderen werden auch die kritischen Anmarschwege nach Inhalt und Art der Behandlung wichtig und wesentlich sein.

Zum Schlusse habe ich noch herzlich zu danken meinem Verleger Herrn Goetze, der die Drucklegung ermöglicht und jederzeit freundlichst gefördert hat, und meinem lieben Vetter Herrn stud. theol. Karl Gerhard Steck, der mir beim Lesen der Korrekturen treulich half und auch die Anfertigung des Namenregisters übernahm.

Leipzig, Lätare 1929. Adolf Köberle.

Inhaltsverzeichnis.

Vorwort VII

Einleitung 1

1. Die religiöse Fragestellung der Gegenwart 1

2. Das Problem: Rechtfertigung und Heiligung 4

a) in der theologischen Debatte 5

b) in der kirchlichen Praxis 6

c) im Ringen der evangelischen Jugend 6

Kapitel I: Die Selbstheiligung des Menschen vor Gott 10

1. Die Anspannung des Willens 11

2. Die Steigerung der Vitalität 15

3. Die Seelenkultur der Mystik 17

4. Die „Andacht des Denkens" 22

5. Anthroposophisches Erneuerungsstreben 28

Kapitel II: Das Gericht Gottes über die Selbstheiligung des Menschen 31

1. Der Bankrott des Moralismus 31

2. Der Trugschluß des Lebensglaubens im Licht biblischer Naturbetrachtung . 40

3. Die Scheinflucht in die Innerlichkeit 47

4. Der Angriff auf die Erkenntniskraft der autonomen Vernunft 51

5. Die Grenzen der übersinnlichen Einweihung 59

6. Die Enthüllung des Gerichtes im Kreuze Christi 62

Kapitel III: Die Rechtfertigung des Menschen vor Gott durch das Wort von der Vergebung 65

1. Apotheose und Inkarnation 65

a) Die Säkularisierung des Bildes Jesu 65

b) Der paradoxe Charakter der Sündenvergebung 70

2. Taufleistungen und Taufgabe 84

3. Mysterienkultfeier und Abendmahl 88

4. Rechtfertigung als Erwählung 91

5. Die Mission als praktischer Ausdruck der Offenbarungsgewißheit 95

6. Fides quae et qua creditur 103

Kapitel IV: Die Heiligung als das Werk Gottes im gerechtfertigten Sünder 113
1. Das neutestamentliche Zeugnis vom Geist 113
2. Freispruch und Freimachung 118
3. Philosophische und theologische Aussagen über das Transzendenz- und Immanenzverhältnis Gottes zur Welt 128
4. Charakteristische Merkmale lutherischer Immanenzauffassung 133
5. Das Richteramt des Geistes gegenüber Wille, Gefühl und Erkenntnis . . 144
6. Das heilende Erlösungswirken des Geistes an den Grundkräften der Existenz 148
a) Die Ausrüstung zur Klarheit und Kraft des sittlichen Handelns . . . 150
b) Die Reinigung der Affekte 154
c) Die Erneuerung der Erkenntnis 156

Kapitel V: Die Heiligung als Antwort des gerechtfertigten Sünders 171
1. Göttliche Gnade und menschliche Freiheit beim Zustandekommen des Glaubens 172
a) Kritik der geschichtlichen Überlieferung 173
b) Die Antinomie der Gewissenserfahrung 176
2. Gnade und Freiheit beim Fortgang und bei der Erhaltung des Glaubens . . 181
a) Der Geschenkcharakter des befreiten Willens 182
b) Der Schuldcharakter des Rückfalls 183
c) Zum Verständnis der neutestamentlichen Imperative 184
3. Motive der Heiligung 187
a) Die Dankbarkeit 187
b) Die Wirkungskraft des Urbildes Christi in seinen Gliedern 189
c) Der Gehorsam 195
d) Die Furcht 197
e) Die Begründung einer doppelten Motivreihe aus dem Dualismus von Fleisch und Geist 200
4. Das praktische Lebendigwerden der Heiligung im Gebet 203
a) Die Gnade als Ermöglichungsgrund und Kraftquelle des Gebets . . . 203
b) Notwendigkeit und Pflicht des Gebets 204
c) Regeln des Gebets 206
d) Die Wirkungen des Gebets auf Erkenntnis und Wille 211
5. Die Abwehr des Bösen durch die Zucht 215
a) Die protestantische Angst vor der Askese 216
b) Die Überwindung der gesetzlichen und der libertinistischen Gefahr . . 218
c) Der Kampf gegen die Laster 219
6. Heiligung als Dienst am Nächsten 226
a) Die Entstellung der Heiligung durch den religiösen Hedonismus . . . 226
b) Die Begründung der Heiligung aus den Anspruch des Nächsten auf mein Leben 227
c) Die Bewährung der Diensttreue im engen Kreis 229
d) Die Verpflichtung gegenüber der fernliegenden Not 230

Kapitel VI: Die Bedeutung der Heiligung für Verlust und Bewahrung des Glaubensstandes 236
1. Versuch einer Lehre von den Sünden 237
a) Die Versuchung 239
b) Gedankensünden, Wortsünden, Tatsünden 241
c) Die erschwerende Wirkung der Sünde im Leben des Wiedergeborenen . . 244
d) Vorsätzliche und übereilte Sünden 245
e) Die Gesetzmäßigkeit der Sünde 246
f) Die glaubenszerstörenden Wirkungen der Sünde 250
2. Der Bruch mit der Sünde 254
a) Der unbedingte Bruch 254
b) Der sofortige Bruch 255
c) Die Verlierbarkeit des Glaubens 256
d) Die Wiedererlangbarkeit des Glaubens 259
3. Die Bedeutung der Heiligung für die Bewahrung des Glaubensstandes . . 263
a) Die Ablehnung des moralischen und des schwärmerischen Ideals . . . 264
b) Wachstum als Abnehmen 268
c) Gesetze des neuen Lebens 270
d) Fortschritt in der Heiligung und evolutionistische Ethik 272

Kapitel VII: Das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung 274
1. Die Wechselwirkung der beiden Größen 275
a) Die Heiligung als Zuchtmeister des Glaubens 275
b) Die Rechtfertigung als reinigende Korrektur der Heiligung 279
2. Die Durchführung der dialektischen Aussagen 282
a) Die Unfertigkeit der „dialektischen" Theologie 283
b) Das Vorbild der Schrift und der Reformatoren 285
c) Die Durchführung in der Theologiegeschichte des Luthertums 288
d) Der Widerspruch als Ausdruck eschatologischer Haltung 291
3. Der Doppelklang von Rechtfertigung und Heiligung und seine praktische Verwirklichung 292
a) in Predigt und Seelsorge 292
b) gegenüber den natürlichen Grundlagen des Lebens 293

Schluß: Die persönliche Entscheidung 295

Sachregister 298

Namenregister 302

Einleitung.

Die religiöse Lage der Gegenwart läßt sich, wenn man sie zunächst einmal nach rein formalen Gesichtspunkten betrachtet, deutlich nach zwei Seiten hin charakterisieren. Sie zeigt einerseits eine ungeheure Intensität der religiösen Fragestellung, ein geradezu leidenschaftliches Ringen auf allen Gebieten um Erkenntnis und Deutung letzter Wirklichkeiten und sie zeigt andererseits eine kaum mehr zu übersehende, verwirrende Fülle der entgegengesetztesten Meinungen, Richtungen und Parteien. Unter dem Sturm des Weltkriegs und der nachfolgenden schweren Erschütterung aller Verhältnisse ist die niemals ganz zur Ruhe kommende Frage nach Gott in- und außerhalb der Kirche mit unerhörter Dringlichkeit neu aufgebrochen. Jede Bewegung, sei sie künstlerischer, sozialer, reformerischer oder nationaler Art, wird heute zur Weltanschauung verabsolutiert und drängt nach abschließender metaphysischer Begründung. Konfessionen und kirchenfreie Verbände, Philosophenschulen und ausländische Religionen erleben gegenwärtig gleichermaßen eine gesteigerte Beachtung in der Öffentlichkeit. Um Rom, Wittenberg und Genf, aber auch um Dornach und Darmstadt sammeln sich wachsende Gefolgsscharen, arbeiten und kämpfen für die als recht erkannte Wahrheit mit einer Hingabe und einem Glaubenseifer, wie man es um die Jahrhundertwende nicht mehr kannte. Es ist, als wäre das cor inquietum der Menschheit aus dem Schlafe und Bann materialistischer Diesseitigkeit erwacht und begönne mit einem nicht mehr zu beschwichtigenden Verlangen wieder nach ewig gültiger Wahrheit, nach dem letzten Sinn und Ziel alles Lebens zu fragen.

Gibt die allgemein gesteigerte Anteilnahme an Theologie, Kirche und Weltanschauung dem Bild der religiösen Lage in unseren Tagen eine gewisse Einheitlichkeit, so zeigt sich nach der *inhaltlichen* Bestimmtheit der Überzeugungen hin eine um so größere Mannigfaltigkeit, hinter der sich weithin eine nicht geringe Unklarheit und Unsicherheit verbirgt. Wir lassen extreme Kuriositäten, wie sie etwa C. Chr. Bry in seinen „Verkappten Religionen" (Gotha 1925) zum Teil so trefflich gegeißelt hat, beiseite und greifen wahllos nur einige Beispiele heraus, die augenblicklich in der protestantischen Theologie und Kirche besonders lebhaft zur Debatte stehen.

Da ist der Streit um die Erfahrbarkeit des Glaubens und seiner erneuernden Wirkungen. Nicht nur aus den Laienkreisen der Erweckungsbewegung, auch aus den Reihen kirchlicher Frömmigkeit und Seelsorgeführung kommt immer dringlicher der Ruf nach mehr Vertiefung und Gottinnigkeit in Gebet und Predigt, nach „wirklichem, kräftigen Leben in Gott", weil ohne den geheimnisvollen Segen der Geisterfülltheit die Kirche „erstirbt und zur Mumie erstarrt"[1]). Auf der andern Seite fällt man das härteste Anathema über jede Erlebnis- und Erfahrungstheologie, komme sie nun aus der Romantik, dem Luthertum oder dem Pietismus, von Schleiermacher, Frank oder Modersohn. Jede innerliche Vergewisserung Gottes oder gar eine Neuwerdung im Sinne fortschreitender Heiligung gilt für „sentimentale Selbsttäuschung", heißt ein „trunkenes Verwischen der Distanz zwischen Gott und Mensch" in einer unerlaubt vorwegnehmenden Unmittelbarkeit, ist ein „keckes Überschreiten der Todeslinie", ja „Verrat an Gott". Während die einen durch scharf trennende Bestimmungen: „Glaube und Mystik" (G. Heinzelmann), „Mystik und Wort" (E. Brunner) saubere Gräben zu ziehen suchen, verteidigen andere nachdrücklich das evangelische Recht einer „Glaubensmystik" (H. E. Weber).

Neben der viel zitierten Luther- und Kierkegaard-Renaissance unter der theologischen Jugend könnte man billigerweise auch von einem neu heraufsteigenden Böhme-, Baader- und Schelling-Zeitalter unter den geisteswissenschaftlichen Berufen reden. Erst recht darf die geringere Wirkung in der akademischen Öffentlichkeit keinem den Blick trüben für den unveränderten, gewaltigen Anhang und Einfluß des Alt- und Neupietismus unter dem Volk. Radikale Transzendenz und hemmungslose Immanenz des Gottesgedankens stehen sich heute schroff gegenüber und führen in allen ethischen, sozialen und kirchlichen Fragen, in der Erziehung, in der Wertung von Kultus, Kultur und Staat zu den entgegengesetztesten Urteilen und Einstellungen. Der pädagogische Moralismus im Sinn eines Fr. W. Foerster muß sich an „die Grenzen des Erziehers" erinnern lassen (E. Grisebach, Fr. Delekat). Die Theologie des Wortes, der reinen Lehre erfährt herbeste Kritik von allen Vertretern des „Tatchristentums", seien sie idealistischer, pietistischer oder anthroposophischer[2]) Gesinnung. Man beklagt, daß die Dogmatik alle Kraft absorbiere und die Ethik darüber „ein dürres Zweiglein" (Eulmann) bleibe. Andere sehen gerade darin das eigentliche Verderben, daß „die

[1]) R. Falke, Evangelische Mystik. Schwerin 1925. S. 22—34, 118—127.

[2]) Vgl. Fr. Rittelmeyer: „Luther, was er uns ist und nicht ist". Die Christengemeinschaft, Stuttgart 1925. S. 200 ff.

Kirche eine kulturelle Institution geworden ist" und ihr „das Problem der Ethik heute dringlicher ist als das Problem des Glaubens"[1]). Während die einen erschrecken über die „Vielgeschäftigkeit des modernen Luthertums", über den „wilden Jahrmarkt protestantischen Übereifers" (Berneuchener Buch), klagen andere die Kirche an, daß sie über allzuviel dogmatischem Intellektualismus in ihrer eigentlichen Dienstaufgabe, in der erneuernden Umgestaltung von Volk und Zeitgeist versagt habe. In den Fragen um Stockholm und Lausanne stehen sich gegenüber: eschatologischer Kulturpessimismus, lutherischer Konservatismus und eine sozial-evolutionistische Reich-Gottes-Erwartung[2]). Sakramentale Lebensweihe, formenkräftiger, hochkirchlicher Kultus, Durchchristung des Leibes und der Naturelemente, religiöse Sinnerfüllung von Staat, Wirtschaft und Technik sollen nach Anschauung der einen den Kosmos in wachsender Verklärung erlösen, während bei andern wieder eine wahre Scheu vor jeder Art von Lebenserneuerung herrscht. An der Wahl zwischen reformatorischem Choral und „Siegesliedern aus dem Rettungsjubel" wie an der Stellung zur Weltfriedensbewegung und zur Missionspropaganda scheidet sich die zurückhaltende Auffassung des Luthertums von der enthusiastischen Reichgotteshoffnung des angelsächsischen Methodismus und des amerikanischen Reformkalvinismus. An der Frage nach der Bedeutung und Wirkung der Sakramente, an dem Streit über „Taufe, Wiedergeburt und Bekehrung" entzünden sich unaufhörlich neu die Gegensätze zwischen kirchlicher Lehrverkündigung und Gemeinschaftstheologie.

Die dogmatische Besinnung über das Wesen des rechten christlichen Glaubens und Lebens wird dadurch noch erheblich erschwert, daß gleichzeitig ständig von außen her rein immanente Geistesströme einzudringen suchen, sich als vollkommeneren Ersatz für das Evangelium anbieten oder sich mit ihm synkretistisch vermengen. Ehe noch zwischen den entgegengesetzten Meinungen auf dem gemeinsamen Boden der Bibel über das Verhältnis von Dogma und Ethos eine Klärung und Verständigung geschaffen ist, meldet sich schon der ethische Rationalismus der „Lebensreform" und der Abstinenz, das nationale Pathos eines rein völkischen Idealismus, der demokratische Utilitarismus des Völkerbundes und verkündigen sich als wahrhaftige Religionen reiner Sittlichkeit, die in ihrem Laufe dadurch noch nicht aufgehalten werden, daß man sie verlacht oder totschweigt. Ästhetische, asketische und ok-

[1]) Fr. Gogarten, Die religiöse Entscheidung, S. 87. Derf., Nachwort zu Martin Luthers Predigten. S. 525. Jena 1927 (= Glaube und Wirklichkeit, S. 143. Jena 1928).

[2]) Vgl. O. Schmitz, Gottes Reich und unsere Tat. S. 7—28. Berlin 1923. K. Heim, Das Königreich Jesu Christi. Evang. Missionsmagazin 70,4, S. 97—101. Basel 1926.

kulte Mystik, die bei Romantikern, Jesuiten, Jogis und Hellsehern in die Schule gegangen ist, findet allerorten bereitwillige Gefolgschaft, weil sie eine gründlichere, tiefergehende seelische Erziehung und Führung verheißt als alle protestantische Unterweisung sie jemals zu geben vermag. Auf dem Gebiet der speziellen Erkenntnisprobleme herrschen die gleichen Spannungen. Der religiöse Subjektivismus einer aprioristischen Spekulation sucht das an die Geschichte fest gebundene Dogma der Kirche zu erschüttern und nötigt sie durch diesen Angriff, sich auch im eigenen Lager immer mehr über das Verhältnis von „Geschichtlichem und Übergeschichtlichem im Christentum" (R. Paulus, M. Dibelius) zu besinnen. Innerhalb der kirchlichen Theologie wagen einzelne auf Grund der Offenbarung eine Metanoetik des Denkens, eine christliche Metaphysik (E. Peterson, Fr. Brunstäd), Gnosis (W. Koepp) und erneuerte Naturbetrachtung, während eine paradoxe, irrationale Gotteslehre all solche Versuche als Rückfall ins Heidentum, ja als eine besonders gefährliche Erschleichung prometheischer Hybris brandmarkt.

Die bisherige flüchtige Überschau wird genügen, um zu zeigen, wie in der Gegenwart eine Fülle extremer Positionen in ungeheurer Spannung und gewaltiger Kraft miteinander ringen. Das Bild würde nahezu unübersehbar werden, wollten wir auch noch die zahlreichen Unionsversuche aufzählen, an denen es in Zeiten charakteristischer Gegensätzlichkeit niemals fehlt. Würden wir all diese Mittelglieder, Mischformen, Abarten und Schattierungen zwischen den einzelnen Richtungen hinzufügen, so gestaltete sich der Gesamteindruck unserer gegenwärtigen theologischen Lage zwar noch differenzierter, reicher und bunter, als es nach den obigen Andeutungen erscheinen mag, aber für eine grundsätzliche Erkenntnis der dahinterliegenden Hauptprobleme würden wir dadurch nicht bereichert. Sucht man aber zur Bewältigung dieser verwirrenden Mannigfaltigkeit nach einem letzten, ordnenden Gesichtspunkt, so erkennt ein systematischer Blick bald klar und deutlich das große Generalthema, um das es im Grund bei all den bisher schon genannten und noch ungenannten Auseinandersetzungen geht, es ist die alte, heute aber wieder in einem besonderen Sinn neu brennend und trennend gewordene Frage nach dem „Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung in seiner Bedeutung für den christlichen Glauben". Autonome Selbstheiligung des Menschen vor Gott, Rechtfertigung des Menschen vor Gott aus freier Gnade, Heiligung der gerechtfertigten Sünder, der mit Gott versöhnten Gemeinde aus der Kraft ihres auferstandenen Herrn — um die rechte Beschreibung und Beurteilung dieser drei Nenner, ihrer Gegensätz-

lichkeit und ihrer Beziehungen zueinander, geht, wenn wir jede Größe weit genug fassen, augenblicklich in der Tat die eigentliche theologische Debatte.

In kleinen und großen Veröffentlichungen, auf Konferenzvorträgen, in allen Diskussionen kehren diese Fragestellungen wieder und wieder[1]). Untersuchungen über „Glaube und Werke", über „Wort und Freiheit", über „Gesetz und Evangelium" bei Paulus und den Reformatoren, in der Stoa und bei den Schwärmern werden erneut in Angriff genommen. Bei den Streitgesprächen, die neuprotestantische Ethik, anthroposophischer Gestaltungswille, die Erneuerungspredigt der Gemeinschaftsbewegung und ein extrem juristischer und eschatologischer Paulinismus wechselseitig gegeneinander führen, taucht dasselbe Problem stets alsbald mit Notwendigkeit auf. Dem Antipietismus eines Gogarten und Barth, der an Kohlbrügge, den großen Gegner der niederrheinischen Erweckung aus dem vergangenen Jahrhundert anknüpft, wächst eine lebendige Erneuerungsbewegung entgegen, die von den besten Traditionen württembergischer Väter, von einem Bengel, Beck, Steinhofer, Rieger, Christlieb, Auberlen, Blumhardt und Elias Schrenk genährt wird und über die noch lange nicht das letzte Wort gesprochen ist. Die mannigfachen Auseinandersetzungen des Luthertums mit dem deutschen Hochidealismus, der Christengemeinschaft, der deutschen und angelsächsischen Allianz landen und scheitern regelmäßig an einer letzten verschiedenartigen Beschreibung des Verhältnisses von justificatio und nova vita.

---

[1]) Vgl. B. Dörries, Der ferne und der nahe Gott. Gotha 1927. M. Werner, Das Weltanschauungsproblem bei K. Barth und A. Schweitzer, München 1924. H. Hartmann, Von der Heiligung des Lebens, 19 religiöse Reden (Mitarbeiter E. Blum, E. Fuchs, Chr. Geyer, Söderblom, Tillich u. a.), Leipzig 1928. G. Wehrung, Das Sittliche als irrationales Phänomen, Z. f. syst. Th. III, 1, 1925. H. Frick, Das Reich Gottes in amerikanischer und deutscher Theologie, Gießen 1926. Derſ., Die Religion der Jugend, ihr Wesen und Schicksal, Schwerin 1928.— K. Barth, Rechtfertigung und Heiligung, Zw. d. Z. V, 4, 1927. Derſ., Vom christlichen Leben, München 1926. Fr. Gogarten, Das Gesetz und seine Erfüllung durch Jesus Christus, Zw. d. Z. VI, 5, 1928. Ebd., H. Asmussen, Die Rechtfertigung als Befreiung vom Gesetz. E. Ellwein, Schlatters Kritik an Luthers Römerbriefvorlesung, ebd. V, 6, 1927. — K. Müller, Rechtfertigung und Heiligung (Vortrag, 28 S.), Neukirchen 1926. H. M. Müller, M. Luther uns zum Vorbild, Die Furche, H. 4, 1928. A. Oepke, K. Barth und die Mystik, Leipzig 1928. K. v. Wachter, Die Unzulänglichkeit der Reformationstheologie, Kaiserslautern 1928. Karl Heim, Ein Wort zur dialektischen Theologie. Karl Barth, Brief an Karl Heim, Die Furche, a. a. O. — R. Goebel und Aug. Pauli, Von der Krisis des Protestantismus, mit Vorwort von Fr. Rittelmeyer, Schriftenreihe: Theologie und Kultus, Nr. 1, Stuttgart 1928. Paul Fabianke, Was muß die deutsche Gemeinschaftsbewegung festhalten? Dresden 1925. H. Dallmeyer, Die Gemeinschaftsbewegung. Womit sie aufräumen muß. Leipzig 1924. W. Knappe, Karl Barth und der Pietismus, Elberfeld 1927. Breslau und Missouri, Die Ev.-Luth. Freikirche 53,13 ff. Zwickau 1928. Weitere Belege im Verlauf der Untersuchung.

Der Kampf um die rechte Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit im christlichen Glauben geht nicht nur durch die rein theologisch-wissenschaftliche Arbeit, er wirkt sich ebenso auch aus in den gesamten Auffassungen vom Wesensauftrag der Kirche, der Liturgie, der Evangelisation, der Inneren und Äußeren Mission. Je nach der theologischen Stellung zu unserem Generalthema liegt der Schwerpunkt einer Konfession auf der Wortverkündigung, auf einem stark aktivistischen Welterneuerungsstreben oder auf beidem gleichmäßig. Es wird sich von daher Armut, Bescheidenheit oder großer Reichtum im Kultus ergeben, ein verschiedenes Maß im Gebrauch von gebundenem und freiem Gebet wie vor allem im Inhalt der Gebetsanliegen. Es bestimmt sich von hier aus größere oder geringere Zurückhaltung bei der Werbung in der Predigt, beim „Bauen des Reiches Gottes", eine vorsichtige oder vordrängerische Propaganda in der „Mobilmachung aller Christen zur Evangelisation der Welt in dieser Generation". Bis hinein in die heißumstrittene, verschiedenartige Missionspraxis in der Eingeborenenerziehung und in der Beschneidungsfrage afrikanischer Negervölker läßt sich das theologische Prinzip verfolgen, das eine Kirche über Rechtfertigung und Heiligung besitzt.

Wer ferner die Entwicklungsgeschichte und die gegenwärtige Lage deutscher, evangelischer Jugend kennt, wie sie Leopold Cordier durch sein umfassendes, ausgezeichnetes Quellenwerk heute jedermann erschlossen hat[1]), der weiß, mit welcher Lebendigkeit und mit welchem Ernst gegenwärtig auch dort um jene drei großen, vorhin genannten Fragenkomplexe gerungen wird und wie eine Bewegung die andere durch ihr Dasein und ihre Kritik in schwere Krisen hineingezogen hat. Für die freideutsche Jugend, zu deren Sprecher sich gelegentlich Paul Tillich gemacht hat (Cordier 1, 452 ff.), ist die Vitalität jugendlicher Kraft an sich schon „Erfaßtsein vom Unendlichen". Diese Art von Religion wendet sich „gegen jede Art der Heteronomie", sie ist „nicht dogmatisch, nicht konfessionell, nicht kirchlich, sondern mystisch und individualistisch", sie erwartet das „Reich der Freiheit, des Geistes und der Güte nicht durch einen transzendenten Eingriff Gottes, sondern durch eigene Tat". Neben dieser reinsten Ausprägung autonomer Selbstheiligung in der idealistischen Jugendbewegung steht, zahlenmäßig weitaus am umfangreichsten, das evangelische Jungmännerwerk mit seiner missionarischen Losung, Deutschlands werktätige und studierende Jugend „für Jesus zu gewinnen".

[1]) L. Cordier, Evangelische Jugendkunde, Bd. I, Quellenbuch zur Geschichte der evangelischen Jugend. Schwerin 1925. Bd. II, Die evangelische Jugend und ihre Bünde. 2. Aufl., Schwerin 1927.

Die Heimat dieser vielverzweigten, im Grund aber doch stark einheitlichen Gruppen (E. C., C. V. J. M., B. K., D. C. S. V.) liegt nicht in der Reformation, sondern in den mächtigen Heiligungsbewegungen deutscher und außerdeutscher Erweckung. Nicht die Verkündigung großer Theologen der Rechtfertigung von Luther bis Hermann Cremer hat diese Jünglingsvereine und studierenden Kreise in erster Linie gestaltet, sondern die großen Prediger der Erneuerung wie Spurgeon, Hudson Taylor, Monod, Finney, Moody, Rappard, Georg Müller, Schlümbach, v. Rothkirch, Lüttichau, Pückler und John Mott. Wieder andere Gruppen sind völlig neu oder durch Ablösung von alten entstanden auf Grund eines lebendig erwachten Verständnisses vom Wesen streng reformatorischer Botschaft. So haben z. B. die „Christdeutschen" unter der lutherischen Beeinflussung eines ihrer Führer die hochgemute Formulierung eines früheren Leitsatzes wieder abgelehnt, „eine Gemeinschaft junger Menschen zu sein, die sich dafür einsetzt, daß die Kraft des Christus in uns lebendig und zu einer Macht im deutschen Volk werde" (I, 369). Auf den Neuwerkkreis hat die dialektische Theologie, Barths Römerbrief und Gogartens Wiederherausgabe „Vom unfreien Willen" nachhaltig eingewirkt. So kann man also auch in der Fragestellung der Jugend jene drei Richtungen eines autonomen, forensischen und effektiven Gnaden- und Erlösungsweges deutlich verfolgen.

Nun ist es aber nicht so, als zöge dort jeder der drei Ströme, vom andern in großer Klarheit getrennt, seinen eigenen, sicher erfaßten Weg. Bequeme Schematisierungen nach „Jugendbewegung und Jugendpflege" sind heute, wie Erich Stange richtig bemerkt hat, unzureichende Schubfächer[1]); denn in allen Gruppen und Bünden ringt man zur Zeit in fortgesetzter Aussprache, Kritik und Trennung um dieselben Anliegen, gewiß zum Teil in theologisch reichlich unklarer, unbewußter Impulsivität, zum Teil aber doch auch in voller Erkenntnis der dahinter liegenden grundsätzlichen Probleme. In den vom Pietismus und ausländischen Erweckungen bestimmten Kreisen hat sowohl die freideutsche Vitalität wie „die Theologie der Krisis" manche Erschütterung und Umstellung bewirkt. Vom B. K. splitterten die Erfurter und die Köngener ab, weil sie nicht mehr länger von der „englischen Krankheit" geplagt sein wollten und den Geist des Wandervogels mit einem dogmatisch und gesetzlich-moralisch weniger eng gebundenen Christentum zu vereinigen wünschten. Innerhalb der D. C. S. V. ist eine Wendung hin zu Luthers Glaubensverständnis ganz unverkennbar und Karl Barths Vortrag

[1]) Handbuch für das evangelische Jungmännerwerk Deutschlands I, 13. Herausgegeben von E. Stange, 1927.

über „Rechtfertigung und Heiligung" hat zu stürmisch bewegten, nachhaltenden Aussprachen geführt[1]). Um den ursprünglich von neuprotestantischen Kreisen gegründeten B. d. J. (Bund deutscher Jugendvereine) mühen sich heute anthroposophische Führer, Prediger der reinen Glaubensgerechtigkeit und Wegweiser zu erlöster christlicher Formgestaltung (W. und E. Kalbe, R. Karwehl, W. Stählin). Die christdeutsche Bewegung entstand durch Ausscheiden einiger Führer aus dem Neulandkreis, der den romantischen Idealismus Friedrich Lienhardt's nicht überwinden konnte, und in heißen Kämpfen mit Führern des Jungmännerwerks suchte man sich einen neuen Weg zum Verständnis des jungen Luther[2]). Im Neuwerk wirkt neben der schon erwähnten streng biblischen Besinnung unverkennbar auch der Einfluß Tillich's und ein stark religiös sozialer Aktivismus (II, 627 f.). Dagegen stehen in der Jugend geschlossen zusammen Bekehrungsfrömmigkeit, Christengemeinschaft und die vom pauliniſchen Evangelium stark erfaßten Gruppen in einem gewissen reformerischen ethischen Pathos, im Kampf gegen Alkohol, Nikotin und Schund, im Kampf um „Vorbildliche Lebensgestaltung" (Lauensteiner Kreis) und werfen gemeinsam der kirchlichen Praxis in diesen Dingen mangelnden Radikalismus vor.

Es wird ja erst die Arbeit in ihrer Gesamtheit selber den vollen, überzeugenden Beweis erbringen können, wie sehr heute alles geistige Fragen und Ringen in Philosophie, Theologie, Kirche und jugendlichen Werkkreisen tatsächlich von dem Problem „Rechtfertigung und Heiligung" bewegt ist. Immerhin meinen wir, daß das bisher angedeutete Beispielmaterial vorerst genügen kann, um die Berechtigung, ja die Notwendigkeit einer gründlicheren Bearbeitung dieses Themas in unseren Tagen zu erweisen. Es wäre jetzt nur noch zu erfragen, in welcher methodischen Form unsere Untersuchung sich vollziehen soll. Es ist klar, daß wir in der Weise nicht vorankämen, wenn wir all die vielen schon erwähnten und noch unerwähnten Einzelgegensätze der Reihe nach untersuchten und zu beurteilen versuchten, an denen sich heute das Feuer des Streites entzündet. Darunter leiden ja alle die zahllosen Debatten zwischen Jugendbewegung und Kirche, zwischen Orthodoxie und Pietismus, zwischen Luthertum, ethischem Aktivismus und der Immanenzphilosophie, daß sie nicht grundsätzlich genug, sondern zumeist nur lokal über bestimmte einzelne Punkte geführt werden, wo dann jeder leicht den

[1]) Vgl. Cordier II, 604. Mitteilungen zur Förderung einer deutschen christlichen Studentenbewegung, S. S. 1927, Nr. 4, S. 93—98. W. S. 27/28, Nr. 1, S. 18 f.

[2]) L. Cordier, Vom Aufbruch evangelischer Jugend. N. K. Z. 35, 8, 1924. Fr. Langenfaß, Die reformatorische Botschaft i. d. J. B. Schwerin 1928.

Eindruck gewinnt, es liege nur an dem mangelnden guten Willen des Partners, wenn es zu keiner Einigung kommt. Man meint, sich auf einer Weltkonferenz über praktisches Christentum verständigen zu können, ohne zuvor in den Fragen des Glaubens einander klar standgehalten zu haben, als ließen sich Dogma und Ethos so voneinander trennen. Oder — um mit J. T. Beck's ländlicher Sprache zu reden — man „fischt sich die Bibelsprüche heraus, die einem gerade passen"[1]), schlägt damit seine Gegner tot und verschweigt oder vergewaltigt die ganze Fülle anderer neutestamentlicher Aussagen, deren Beachtung das Gespräch zwar ungleich schwieriger, aber desto sachlicher und fruchtbarer gestalten würde.

Demgegenüber ist eines der verheißungsvollsten Zeichen unserer Zeit, daß langsam wieder die Erkenntnis durchbricht: man redet von den konkretesten, praktischen Gegenwartsfragen in der Kirche um so besser, um so förderlicher, je gründlicher man sie in prinzipieller, theologischer Erörterung bespricht. Dies ist denn auch der Weg, den wir hier zu gehen versuchen. Es sollen die modernen theologischen, kirchlichen und konfessionellen Gegensätze eingereiht werden in eine grundsätzliche, systematische Besinnung über „das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung", die auf einer möglichst umfassenden biblischen Begründung ruht und durch eine vielseitige, theologiegeschichtliche Beleuchtung bereichert wird. So wird es geschehen, daß wir uns oft weit von den neuesten Thesen entfernen und doch hoffen wir, gerade durch die bewußt dogmatisch gehaltene Art unserer Untersuchung auch ständig zu den akutesten Dingen zu reden.

[1]) „Treu und frei", Zwischenreden aus den Vorlesungen über Glaubenslehre, S. 196. Gütersloh 1915.

Die Selbstheiligung des Menschen vor Gott.

Das Verlangen nach Heiligung erwacht immer erst dann in einem Menschen, wenn ihm die Friedlosigkeit und irrende Unruhe seines Lebens auf irgendeine Weise schmerzlich zum Bewußtsein gekommen ist. So können die Erfahrungen von Alter und Leiden, von Krankheit und Tod um uns her die ungehemmte, weltbesessene Sinnenfreude, mit der man sich bisher grob oder fein dem Genuß des Lebens hingegeben hat, von Grund aus erschüttern und einen Hunger nach einem bleibenden, tieferen Lebensinhalt wachrufen. Die Einsicht in die Vergänglichkeit alles Endlichen bringt die Frage nach der Ewigkeit zum Aufbrechen. Die Erkenntnis sittlicher Schwäche und Unreinheit erweckt das Verlangen nach überweltlicher Kraft und Reinheit. Die Begrenztheit aller wissenschaftlichen Forschung, die kurzfristige Möglichkeit alles Wirkens treibt an, nach einem Zugang zu letzter, umfassender Erkenntnis und Sinndeutung des Weltganzen zu suchen. Gefühl des Mangels, Sehnsucht nach Überwindung menschlicher Beschränktheit, Hunger nach Gottesnähe und -gemeinschaft — das sind die starken Motive, aus denen heraus zu allen Zeiten das Heiligungsstreben im Menschen erwachsen ist. Es sind bedeutsame Stunden, wenn einer dahin gekommen ist, daß ihn innerweltliche Werte nicht mehr ausfüllen können, wenn die Notwendigkeit eines Aufbruchs hin zu Gott erkannt ist und man mit einstimmt in den sehnsüchtigen Gesang, der das verborgene Thema der ganzen Menschheitsgeschichte ist, in das: Dona nobis pacem. Dann ist immer Entscheidungsstunde da, wo gefragt wird, ob wir wahrhaft erkennen wollen, was unserer friedlosen Not zum Frieden dient oder ob wir als ewige Wanderer laufen und eilen wollen auf Straßen, die doch nie ans Ziel führen.

Der Blick in die Geistes- und Religionsgeschichte der Menschheit zeigt uns, daß man zu allen Zeiten auf dreifachen Wegen, die sich freilich letzten Endes ungeheuer nahe berühren, versucht hat, zur Gottesgemeinschaft zu gelangen. Wo und wann auch immer in einem Volk oder bei einem einzelnen die Gottesfrage zum Leben aufgebrochen ist, da begegnen wir dem grandiosen Versuch, auf dem Wege der geistigen Kraftsteigerung Gottes gewiß und seiner hab-

haft zu werden. Eine gewaltige Emotion aller natürlichen Anlagen und Potenzen beginnt. Wille, Gemüt, Verstand sollen auf dem Weg zielbewußter Erziehung und Entfaltung sich dem Unendlichen immer mehr nähern und schließlich zur absoluten Vollkommenheit gelangen. „Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen" wird zum Losungswort, das sich in reichen, vielfachen Variationen immer und überall wiederholt. Heiligung des Werkes in der Erstarkung des Willens, Heiligung des Gefühls durch intensive Pflege der Seele, Heiligung des Denkens in der Erkraftung des Verstandes: Moralismus, Mystik, Spekulation — das sind die drei Leitern, auf denen die Menschen immer wieder mit anhaltender, scheinbar durch nichts zu erschütternder Hingabe zu Gott emporzusteigen suchen, ein Himmelstürmen, das ebenso herzbewegend und ergreifend ist in seiner unablässigen Bemühung wie in seiner schließlichen Erfolglosigkeit.

Wir wissen aus der modernen Anthropologie, wie unmöglich es ist, die drei Bewußtseinskräfte des Menschen, Wille, Verstand, Gemüt voneinander zu trennen. Konkret treten sie nie isoliert auf, ruhen vielmehr, gegenseitig voneinander abhängig, geheimnisvoll ineinander. Die Verhältnisstärke der drei Vermögen aber ist bei jedem je nach Geschlecht, Temperament und Veranlagung verschieden. Bald erscheint eines von ihnen einseitig stark akzentuiert fast bis zur Ausschließlichkeit der anderen. Bald fließen alle drei so zusammen, daß eine Unterscheidung nahezu unmöglich wird. Diesen allgemein gültigen, psychologischen Tatbestand gilt es auch für uns hier im Auge zu behalten. Nie wird bei der Selbstheiligung des Menschen auf dem Wege von Verstand, Wille und Gemüt einer dieser drei Faktoren allein ganz rein zur Geltung kommen. Sittliche Energie verbindet sich allezeit ebenso leicht mit der Pflege mystischer Innerlichkeit wie mit dem Prinzip der autonomen Vernunft. Spekulation kann sich zusammenschließen mit kontemplativer Seelenhaltung wie mit ethischem Aktivismus. Eine gesonderte Darstellung von drei Wegen mag darum leicht als Konstruktion erscheinen. Allein der Umstand, daß sich eben doch verschiedenartige Betonungen deutlich unterscheiden lassen, wird, abgesehen von dem Vorzug größerer systematischer Klarheit, eine solche getrennte Behandlung doch als berechtigt erscheinen lassen.

Als gewaltiger Faktor, vielen sogar recht eigentlich als Kern und Zentralorgan des gesamten Menschen, hat je und je der Wille gegolten. Mit unheimlich zäher Energie, gepeitscht vom Stachel irgendwelcher Gesetzesreligion, hat ihn der Mensch ausgebildet bis zur Virtuosität. Eine so verwirrende Fülle und Mannigfaltigkeit von Bildern sich auch zunächst hierbei vor unseren Augen auftun mag, der Tieferblickende erkennt hinter all diesen verschie-

denartigen Bemühungen als Gemeinsames einen zuversichtlichen Glauben, man könne durch Anspornung, Steigerung und Vermehrung der natürlichen Willenskräfte immer mehr geheiligt werden und sich durch sittliches Emporarbeiten schließlich in Verbindung mit der Gottheit setzen. Die sittenstrenge Zucht in der Lehre des Confuzius, die Selbstbeherrschung in der Moral der Stoa, die verzweifelte Energie des buddhistischen Mönches zur Abtötung jeglicher Sinnenfreude, der Pharisäer, „der fromme Kirchenmann", der sich gewissenhaft abmüht um die genaue Einhaltung von Fasten und Zehnten, der ethische Humanist und Idealist, der im stolzen Bewußtsein seiner autonomen Persönlichkeit „die Gottheit in seinen Willen aufnimmt", der Logenbruder, der sich von dem Rohmaterial seiner Natur durch sittliche Disziplin frei — mauert: überall lebt man hier von der Gewißheit, daß sich durch Erfüllung ethischer Pflichten das Gottesverhältnis realisieren lasse. Innerhalb der deutschen Geistesgeschichte haben für diese Gedanken am eindrucksvollsten und nachhaltigsten Kant und Fichte gewirkt. Der kategorische Imperativ, der (wenn freilich auch nur rein formal) das sittliche Handeln von allen fremden, eudämonistischen Motiven reinigte, der der Pflichterfüllung seine Treue und Stetigkeit gab, hat dem Kulturprotestantismus sein gewisses edles Pathos gegeben[1]). Er hat die Ritschl'sche Berufsethik getragen und gehalten, die in stark ausgeprägtem sittlichen Optimismus in der Vollkommenheit der Berufserfüllung das Reich Gottes zu besitzten glaubte. Fichte, der durch „die Selbstbejahung des sittlichen Ichs letztlich zur Bejahung Gottes"[2]) gelangte, der im sittlichen Handeln, in der Erfahrung des unbedingten Sollens die Einigung mit der göttlichen Kraft erfuhr, gab seiner Zeit damit ein Gepräge sittlicher Charakterfestigkeit. Seine moralische Umdeutung von Römer 8, 28 „denen, die ihre Pflicht lieben, müssen alle Dinge zum besten dienen", wurde das Stichwort eines hochgemuten, ethischen Staatsdienstes. Am gleichen Strom stehen wir, mag sich die Landschaft äußerlich noch so sehr verändert haben, auch bei Tolstoi's und Fr. W. Foerster's Bergpredigtauffassung als Forderung einer innerweltlichen Moral. Desgleichen glüht hinter dem Ideal von Völkerbund und Weltfriedensreich, dem Traum des Fortschrittsglaubens, die Hoffnung einer Welterlösung durch die Betriebsamkeit menschlicher Heiligung. Nicht weniger ist die ge-

[1]) Eine psychologisch meisterhafte Darstellung eines Menschen, der seine Rechtfertigung vor Gott in der pflichtgetreuen Haltung begründet sieht, zeichnet Kierkegaard in seinem Assessor Wilhelm, Entweder — Oder, II. Teil, Jena 1922. Vgl. ferner: H. Stephan, Kant u. d. Religion, Kantstudien Bd. 29 S. 208 f. Berlin 1924.

[2]) E. Hirsch, Fichte's Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichte's, S. 81 f., Göttingen 1914.

samte Lebensreform von der Abstinenz bis zum Vegetarismus, von der atemtechnischen Schulung der Mazdaznanbewegung bis hin zur zinslosen Geldwirtschaft von der unbedingten Hoffnung durchdrungen, durch solche vorkämpferische Arbeit für sich und die ganze Welt einen neuen Gottestag der Erlösung heraufzuführen.

Neben dem rein gesetzlichen Moralismus als „direktem Ausdruck des Gottesverhältnisses“[1]), stehen Mischformen, wo menschliches Tun und göttliches Helfen zur Erreichung des Ziels zusammenwirken. Die meisten Erlösungsreligionen sind hier zu nennen, allen voran auch die katholische Ausprägung des Christentums. Hier weiß man wohl um die armselige Schwachheit menschlichen Wollens. Es ist ein Verständnis dafür da, daß trotz allen ehrlichen, ernsten Bemühens zum Vorwärtskommen göttliche Gnadenunterstützung nötig ist, die entweder überhaupt ganz als praecedens oder doch wenigstens als comitans gedacht wird. Aber freilich, der entscheidende Ton liegt doch auch hier durchaus noch auf dem Eigenwerk. Der Mensch soll leisten, so viel er nur immer kann, den Rest ergänzt dann Gott aus Gnaden[2]), als wäre es so einfach festzustellen, wie viel denn ein jeder als Höchstmaß leisten kann. Alles weist im Katholizismus darauf hin, daß wir ihn hier in diesen Zusammenhang einreihen dürfen. Er ist die „Frömmigkeit der großen Zahl“[3]), die Religion der quantitativen Leistungen, die sich von unten nach oben zu einer gewaltigen, dem Himmel sich nähernden Höhe auftürmen. Der Mönch, der Gott den „großen Gehorsam“ zum Opfer bringt und darum rascher, sicherer der Vollkommenheit entgegeneilt als der weltliche Berufsarbeiter, die Unterscheidung zwischen läßlicher und tödlicher Sünde als einem geringeren oder schwereren Hindernis auf dem „Weg“ zu Gott, die ans Lästerliche grenzende Vorstellung von den „überpflichtigen“ Werken, die zum thesaurus gesammelt der Kirche als Verwaltungsgut zur Verfügung stehen, die durch den Verdienst- und Lohngedanken übel entstellte Lehre von der Heiligenverehrung, der Gebrauch der Messe, wo aus der Gabe des Versöhnungswerkes Christi wieder ein an Gott zu leistendes Menschenwerk gemacht wird, all diese Anschauungen, die sich in abgeschwächter Form weithin auch innerhalb der evangelischen Kirche ausgewirkt und dort einen gewissen, neupietistischen Vulgärprotestantismus geschaffen haben, all diese Anschauungen kön-

[1]) Gogarten, „Ethik des Gewissens oder Ethik der Gnade“, Zw. d. Z. I, 2.

[2]) Si homo facit, quod in se est, deus dat gratiam. Oder Hieronymus: nostrum offerre, quod possumus, illius (scil. dei) implere, quod non possumus. Dialog. contra Pelag.

[3]) H. Preuß, Luthers Frömmigkeit, S. 44. Leipzig 1917.

nen nur da eine solche zentrale Bedeutung bekommen, wo die Selbstheiligung durch menschliche Werke als stillschweigende Voraussetzung kräftig bejaht ist[1]).

Man läßt sich auf christlichem wie auf außerchristlichem Boden dieses mannigfaltige Heiligungsbemühen viel ernste Zucht, viel Arbeit und Gehorsam kosten. Halb sehnsüchtig, halb trotzig möchte man durch sein ethisches Handeln Gottes Wohlgefallen erzwingen. Es ist ein Ringen um die *ἰδία δικαιοσύνη ἐκ νόμου*, dem man zumal in unserer entnervten, willensschwachen Zeit seine Anerkennung zunächst nur schwer versagen kann. Gemeinsam ist allen diesen Versuchen, daß der menschliche Wille nicht als das Böse gedacht wird, das von Gott absolut trennt, das seine Heiligkeit tödlich verletzt, sondern nur als das Schwache, das Unvollkommene, das es allmählich immer mehr zu überwinden gilt. Dabei mag der Grad und das Maß, in dem diese Schwachheit erkannt wird, verschieden sein. Die Erbsündenlehre des Tridentinum ist gewiß bedeutend härter als der sokratische Optimismus von der Lehrbarkeit und Lernbarkeit der Tugend, als Kants frohgemutes „Du kannst, denn du sollst", als Goethes „Glaube an den Adel und die angeborene Güte des Menschen" und als Schillers zuversichtliches Ja zum Menschen, „der frei geschaffen ist und wäre in Ketten er geboren". Dem entsprechen denn auch die beiden Typen, die uns hier immer wieder begegnen: die Gestalt des Asketen und Büßers mit viel angestrengter Selbstbeobachtung und mühseligem Zwang, mit quälerischer Verzagtheit über das immer noch nicht ganz erreichte Ziel und die Gestalt des homo securus et impavidus, der in stolzem Glücksgefühl über seinen erreichten Fortschritt freudig zuversichtlich in ruhigem Gleichmaß sein Werk weiter aufbaut. Aber mag das Gefühl der Niedergeschlagenheit oder das der siegesgewissen Zuversicht vorherrschen, in beiden Fällen ist man doch im Grunde auf das tiefste davon durchdrungen, daß es mit Hilfe erneuter, intensiver Selbstzucht und Strenge endlich doch noch einmal gelingen werde, den Geist aus dem Gefängnis niedriger Sinnlichkeit zu befreien und vor Gott dank seines persönlichen Heiligungsstrebens als Gerechtfertigter zu bestehen.

Neben dem Versuch des Menschen, durch die Leistung des Werkes in der Kraft des Willens eine Brücke zu Gott hinüberzuschlagen, steht als zweites Bemühen der Versuch, sich durch Steigerung und Erhitzung der psy-

[1]) Wie vergessen dabei nicht, daß auch innerhalb der katholischen Dogmatik und Ordenstheologie noch einmal zu unterscheiden ist zwischen einer groben (jesuitisch-molinistischen) Werklehre, einer maßvoll harmonischen (dominikanisch-thomistischen) Synergie und einer (franziskanisch-skotistischen) kritischen Besinnung in der Frage der Werke.

chischen Kräfte Gott zu nahen. Diesen Weg ist die Menschheit allezeit nicht weniger eifrig und begeistert gegangen. Gilt doch (nicht erst seit Schleiermacher) fast noch stärker als der Wille das Gefühl für die eigentliche „Provinz" des Religiösen, für den zentralen Ort, da sich Gottes Begegnungen ereignen. Ja, man darf wohl sagen, daß auf keinem andern Gebiet so hingebend wie hier versucht worden ist, die Schranken dieser Welt der Sichtbarkeit zu durchbrechen und den Höhenflug nach oben zu verwirklichen. Immer wieder können wir beobachten, wie der Mensch (oft verbunden mit einer deutlichen Abneigung gegen alles Intellektuelle und Voluntaristische) gerade auf die Pflege, Bildung und Stärkung seiner Innerlichkeit und seiner Gemütskräfte die heißeste Liebe und alle erdenkliche Sorgfalt verwendet. Dabei gilt es aber hier nun noch einmal zwei Formen zu unterscheiden, nämlich den romantisch-ästhetischen Naturalismus und die zartere, reinere Form der mystischen Religiosität, die beide freilich, wie wir noch sehen werden, häufig genug ineinanderfließen.

So kühn eine solche Unmittelbarkeit auch erscheinen mag, zu allen Zeiten hat es der Mensch gewagt, seine rein naturhaft-erotisch-vitalen Triebe religiös zu verbrämen und ihre zur Gluthitze gesteigerte Entfaltung als Weg zur direkten Gotteinigung heilig zu sprechen. Die Namen wechseln, dahinter bleibt immer gleich ungehemmt der Kultus kräftiger Gefühls- und Sinnenerregung. Hier heißt es Orgiasmus und Tempelprostitution. Dort ist es der „starke und schöne Mensch", der homo naturalis der Renaissance, von dem Nietzsche wie berauscht geschwärmt hat, wo man wie ein Künstler alle schöpferischen Potenzen in harmonischer Ausbildung aus sich heraus entfaltet. Bald kleidet sich der Lobpreis einer ungebrochenen Kreatürlichkeit und das Schwingen in vegetativem Lebensrhythmus in Rousseaus überschwängliches „Retour a la nature", bald, wie in der Romantik, in den Hymnus auf die „Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit des Gefühls"[1]), bald, wie bei Stefan George, in den Kultus des Jünglings, dessen reifende Schönheit als die hehrste Verleiblichung und Offenbarung Gottes auf Erden gilt[2]). Auch die Kunst, voran die Musik, ist in diesem Zusammenhang zu nennen. Immer wieder hat man versucht, sie als religiöse Weltanschauung zu verklären. So genießt R. Wagners Werk bis herein in unsere Tage in weiten Kreisen eine geradezu kultische Verehrung, nicht so sehr wegen der gelegentlichen asketischen Tendenz seiner Stoffe, sondern vielmehr wegen des glühenden, sinnenrauschenden, sinnenreizenden Bacchanals seiner Klang-

[1]) Vgl. E. Brunner, Reformation und Romantik, München 1925.
[2]) Vgl. Chr. Geyer, Die Religion St. G.s, Rudolstadt 1924.

farben. Man hat die trunkene Pracht dieser schweren, süßen Musik richtig verstanden als ein großes Bekenntnis zu der Erlösung durch den Eros.[1]) Noch gesteigerter, noch feuriger, mit der Kraft, wie sie nur das Anschauung vermittelnde Wort besitzt, hat man die gleichen Gedanken ins Literarische übersetzt. Bonsels Menschenwege und „der Ketzer von Soana" sind tropisch-schwüle, giftsüße Hymnen an die zeugende, göttliche Naturkraft des Alls, mit der der Mensch sich eint in der entflammten Glut aller Seelen- und Sinnenkräfte. Ebenso sind der „Demian" und „das zweite Gesicht"[2]) in ihrer Art klassische Zeugnisse zur Verherrlichung des Kraftgenies, das dem Naturgesetz, der göttlichen Kraft in der eigenen Brust, treu bleibt. Das alte Wappen über Emil Sinclairs Haustor „Der Vogel kämpft sich aus dem Ei" ist der Wahlspruch der „dämonischen Persönlichkeit"[3]), die ganz rein aus sich selber den aufdämmernden Menschen der Zukunft entfaltet und vollendet. Die Verherrlichung der kraftstrotzenden, vitalen Leiblichkeit in der modernen Körperkultur lebt von dem Rausch, dem, der die „Wege zur Kraft und Schönheit" geht, nicht nur ein „neues Leibgefühl", sondern auch ein neues „Welt- und Lebensgefühl" vermitteln zu können. Selbst in dem seelenlos gewordenen, fieberhaften Sportbetrieb unserer Tage ist diese Hoffnung verborgen am Werk. Erst recht läßt sich das Ringen der Jugendbewegung um einen neuen, alles durchdringenden „Lebensstil" nur deuten von dem Glauben an eine mögliche Weltverklärung und dem Willen zur Welterneuerung. Wir dürfen uns nicht täuschen: der romantisch-ästhetische Naturalismus versteht sich selbst durchaus als religiöse Weltanschauung. Wenn auch in übelster Verzerrung, er nimmt das einzige Bibelzitat, das er kennt, das „In Ihm leben, weben und sind wir" zuversichtlich kühn für sich in Beschlag. Das tatvam asi wird aus dem Philosophisch-spekulativen ins Sinnliche übersetzt und der Gedanke der Emanation[4]): der ganze Kosmos, vor allem der Mensch ein Ausfluß aus dem göttlichen Urstrom, muß die philosophische Rechtfertigung dieser naturhaften „Frömmigkeit" abgeben.

[1]) Darum sollte man endlich einmal davon ablassen, Wagner als Kronzeugen christlicher Apologetik zu verwenden. Der Meister, der selber die Musik (für sein Schaffen jedenfalls durchaus zutreffend) „ein Weib" genannt hat, dessen asketisch-mystische Religiosität und taumelschwere, süße Sinnlichkeit gleichermaßen deutlich nach Indien weisen, hat evangelisches Christentum, auch da, wo man positiv mit ihm argumentierte, immer nur zersetzt und verdorben, niemals aber gefördert.

[2]) Herm. Löns, Das zweite Gesicht. Eine Liebesgeschichte. 315. Tsd., Jena 1927.

[3]) K. Holl zeigt in seiner Berliner Rektoratsrede (1925) „Über Begriff und Bedeutung der dämonischen Persönlichkeit" (Deutsche Vierteljahrsschr. f. Lit. und Geistesgesch. IV, 1), wie Nietzsche und Strindberg für diesen Begriff den Unterbau geliefert haben.

[4]) Vgl. A. Titius: Natur und Gott, S. 100 ff., 128, Göttingen 1926.

Es wird vielen anstößig erscheinen, wenn wir unmittelbar neben diesen naturkräftigen Vitalismus die Mystik setzen, diese „zarte, edle Blüte am Baum der Religionen", wie man sie gern schon genannt hat. Gewiß, die Mystik hat nichts von der robusten, bluthaften Triebkraft der oben geschilderten Gestalten. Sie ist stiller, weicher, inniger, sehr oft gebrochen durch den Pessimismus, durch Leid geadelt und geläutert. Und doch haben scharfsinnige Beobachter immer wieder richtig erkannt, daß „alle Mystik aus einem gesteigerten Lebensgefühl stammt," daß hier nicht ein qualitativer Unterschied, sondern nur eine sublimierte, sensitivere Verklärung des anderen vorliegt. In der neueren Zeit hat meines Wissens als erster, theologisch dazu gänzlich unvoreingenommen, Karl Joel in seinem Buch „Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik" (Jena 1906) auf diesen Zusammenhang aufmerksam gemacht, nach ihm von theologischer Seite her vor allem Emil Brunner[1]) und (in einer sehr beachtenswerten Studie) Friedrich Schumann[2]).

Auch die Mystik lebt von der Gewißheit: im tiefsten Grund unserer Seele rauschen verborgene göttliche Quellen. Mag ihr im Gegensatz zum romantischen Vitalismus die Oberfläche unseres seelischen Bewußtseins noch so sehr für unrein und verderbt gelten, wenn man nur tief genug hinabsteigt auf den innersten Seelengrund[3]), so kommt man auch hier zuletzt in ein „heimliches, wonniges Reich", in einen heiligen, von der Sünde unberührten Tempelbezirk, wo das „verborgene, innerliche, edle, bloße Wesen der Seele" in Gott ruht, ja, wo der inwendige Grund sich selber als einen Teil, als Atemzug der göttlichen Natur erkennt. Es mag sich viel Schutt und Asche der Sünde im Lauf des Lebens über die Seele gelegt haben, wer nur mit dem nötigen Ernst die Abräumungsarbeit angreift, der wird zuletzt das „Fünklein" entdecken, das nie erlöschen kann, weil es an Gott selber teilhat.

So wie uns bei der romantischen Emotion die Vorstellung der Emanation als naturphilosophischer Hintergrund begegnet ist, so entspricht der Mystik als erkenntnistheoretische Voraussetzung der pantheistisch-monistische Gedanke von der Einheit alles Seins. Am reinsten hat zweifellos Indien die Lehre von der Identität der menschlichen Seele mit dem göttlichen

[1]) Die Mystik und das Wort. S. 2: „Mystik ist die feinste, sublimste Form der Naturvergötterung", Tübingen 1925.

[2]) Christlicher und mystischer Gottesgedanke. Z. f. syst. Theologie III, 2.

[3]) Die heilige Theresa spricht von 7 Kammern der Seele, die es zu durchwandern gilt, Johannes Klimakus von 30 Leitersprossen bis hin zur Gotteinigung.

Urgrund ausgebildet. Der Unterschied zwischen Ich und Du, zwischen Einzel-Ich und All-Ich ist eine Täuschung, es gibt im Grund keine Dualität[1]). Nach der Lehre der Upanishaden besteht die Erlösung darum entscheidend in der bloßen Einsicht, daß Atman, der Seelengrund, mit Brahman, dem göttlichen Weltengrund eins ist. „Wie die Spinne den Faden aus sich herauszieht, wie die Funken dem Feuer entstieben", so entspringen alle Wesen dem Urgrund und kehren dorthin zurück. Auch da, wo der Gedanke der Identität abgeschwächt ist zu dem der Verwandtschaft wie in der chinesischen Taomystik, im persischen Sufismus, bei den Orphikern und im thrazischen Dionysoskult, bleibt doch die Grundvorstellung vom göttlichen Wesenskern, in dem die Gottheit zur Herberge ist. Sei es der enthusiastische Ruf des θεός εἰμι bei den Taurobolien, sei es der neuplatonische Seelenbegriff, der die Seele sich als Ausfluß aus dem göttlichen νοῦς denkt, oder der Glaube des Schwärmers an das Lumen internum, wo man im Gewissen den Ort sieht, da man Ströme „vom fließenden Licht der Gottheit" empfängt, seien es die überkühnen Gleichsetzungen von Gott und Mensch im Cherubinischen Wandersmann des Angelus Silesius[2]) oder in der modernen Mystik des „Stundenbuchs"[3]), wo Gott, der ohne den Menschen nicht leben kann, sich in uns wachsend erst vollendet — über alle zeitlichen und räumlichen Unterschiede hinweg ist man hier gemeinsam verbunden in der pantheistischen Uranschauung, in dem Glauben an die innerweltliche Göttlichkeit des Seelengrundes.

Eine besondere Wertung verlangen die großen Gestalten der christlichen Mystik. Wie steht es mit den führenden homines religiosi des mittelalter-

[1]) Vgl. P. Deussen, „60 Upanishad's des Veda". Leipzig 1921. S. 187—194: Über den Atman im Herzen und im Weltall und über die Wege zu ihm. „Wahrlich, so groß dieser Weltraum ist, so groß ist dieser Raum inwendig im Herzen; in ihm sind beide, der Himmel und die Erde, beschlossen; beide, Feuer und Wind, beide, Sonne und Mond, der Blitz und die Sterne, und was einer hienieden besitzt und was er nicht besitzt, das alles ist darin beschlossen (189). Reiches, längst noch nicht ausgeschöpftes Material „Zur Erläuterung des Vedantasystems bei Karl Graul, Bibliotheka Tamulica I, Leipzig 1854. So heißt es (S. 4) zum Preise des Lehrers, der dem Schüler die Selbstevidenz des dualitätslosen Wesens erkennen gelehrt hat: „Ich beuge mich täglich vor dem Lotosfuß dessen, durch dessen Gnade ich mich als das allenthalben gegenwärtige Brahma, die sich abzweigende Welt aber als als ein Scheingebilde in mir erkannt habe...". Weitere Belege bei Bertholet, Religionsgeschichtl. Lesebuch, Tübingen 1908, S. 146, 181—187.

[2]) „Nichts ist als Ich und Du: und wenn wir zwei nicht sein,
so ist Gott nicht mehr Gott, und fällt der Himmel ein.
Ich bin Gotts Ander-Er, in mir findt er allein,
Was ihm in Ewigkeit wird gleich und ähnlich sein."

[3]) R. M. Rilke, Das Stundenbuch: „Was wirst du tun, Gott, wenn ich sterbe? ... mit mir verlierst du deinen Sinn". S. 26, Leipzig 1918.

lichen Katholizismus, den Tauler, Seuse, Bernhard und Ruysbroek, wie mit den „Gottesfreunden" des nachreformatorischen Protestantismus, den Seb. Franck, Schwenkfeld und Val. Weigel? Man darf sie nicht ohne weiteres in die obige Unendlichkeitsmystik einreihen. So, wie sich der Moralismus innerhalb des Christentums immer nur gebrochen und gehemmt hat entfalten können, so ist auch die Mystik innerhalb des Christentums im Gegensatz zu jeder anderen in ihrem überzeitlichen, geschichtslosen Stromlauf beständig gehalten und gestaut worden durch die Geschichtstatsache der Christusoffenbarung. Walter Lehmann definiert in seiner enthusiastischen Vorrede zu Taulers Predigten[1]) die Mystik einmal ganz richtig als „die Form der Frömmigkeit, die in der mittellosen Vereinigung des Seelengrundes mit dem göttlichen Grund die höchste Befriedigung findet". Diese „mittellose Vereinigung" wagt der christliche Mystiker nicht mehr so geradlinig direkt. Er ist zu sehr gebunden durch die Abhängigkeit von historischen Heilstatsachen, ist zu sehr gebrochen durch „die große Einschiebung: das Wort von Jesus Christus"[2]). Darum wird hier, wie uns Heims „Gewißheitsproblem"[3]) zuerst hat deutlich sehen lassen, ein beständiger, oft geradezu verzweifelter Kampf geführt zwischen einem übergeschichtlich-unmittelbaren Gottesgenuß und einer offenbarungsgeschichtlich bedingten Gotteinigung. So ist z. B. die neuplatonisch-areopagitische Unendlichkeitsmystik der Viktoriner viel ungehemmter, geschichtsloser als die devotio erga carnem Christi der Bernhardinischen Mystik oder bei den Brüdern vom gemeinsamen Leben. Auch Tauler, dessen Passionsbetrachtungen oft nahezu eine evangelische Kraft und Höhe erreichen, scheint mir von der modernen Mystik wegen seines „mittellosen" Pantheismus mit Unrecht in Beschlag genommen zu werden. In ähnlicher Weise ist auch die Kreuzeslehre eines Thomas Münzer entschieden „Christus"-gebundener als die Paradoxa des Sebastian Franck, wenn auch zugegeben werden muß, daß letztlich doch beide gleich das göttliche „Gespür" in dem „ursprünglichen Wesen des Menschen" suchten[4]). Trotz solcher geschichtlicher Hemmungen findet sich die christliche Mystik am Ziel dann doch wieder mit dem unmittelbaren Erlebnisflug plotinischer Gedanken zusammen. Die Synthese mit dem biblischen Glauben steht nur am Anfang. Wort und Sakrament sind Anregungsmittel zur Förderung kontemplativer Versenkung, nie aber den

[1]) Bd. I, S. VIII, Jena 1923.

[2]) E. Brunner, Die Mystik und das Wort, S. 121.

[3]) K. Heim, Das Gewißheitsproblem in der syst. Theologie bis zu Schleiermacher, Leipzig 1911.

[4]) K. Holl, Gesammelte Aufsätze zur K. G., Bd. I, Luther. S. 433 ff. Tübingen 1923.

Glauben beständig und allein tragende Fundamente; zuletzt läßt man die Heilsgeschichte doch weit hinter sich zurück, die ja nur den Wert hatte, das Allgemeingültige, axiomatisch Feststehende in lebendiger Konkretheit individuell zu veranschaulichen. Die Seele mag das Feuer der Gottesliebe wohl an dem Exemplum Christi entzünden, um dann aber kraft der qualitativen, natürlichen Wesenseinheit den Höhenflug hin zur ekstatischen Vergottung selbständig zu verwirklichen[1]).

Daß hier keine Übertreibung vorliegt, läßt sich schon rein sprachlich an den Gleichnisbildern anschaulich nachweisen, die die christliche Mystik allgemein und unbedenklich von der rein pantheistischen übernommen hat[2]). Es sind auch bei ihr die gleichen naturhaft immanenten Symbole, wie wir ihnen in Indien, Persien und Griechenland ständig begegnen, deren wunderbare, ästhetische Schönheit einem nicht darüber Sand in die Augen streuen sollte, daß hier das personenhaft-willensmäßige Verhältnis, das nach der Bibel zwischen Gott und Mensch besteht, völlig verraten und vergessen ist. Die weichen, schwärmerisch-erotischen Brautbilder aus den hellenistisch-synkretistischen Kulten, die leidenschaftlich-sinnlichen Liedworte persischer Sufis, Wagners glutvollen Klängen im Venusberg nur allzu verwandt, haben über die Allegorese des Hohen Lieds unter Bernhard, Mechthild, Theresa und Zinzendorf den Grenzeingang zur christlichen Gebetsliteratur ungehindert passieren dürfen[3]). Während das Alte Testament mit einer unmißverständlichen Reinheit das häufig wiederkehrende Bild von der „Verlobung" stets als Treuegemeinschaft im streng rechtlich sittlichen Sinn versteht, schwelgt die christliche Mystik in den schwülsten, intimsten Ausmalungen von Sexualaffekten als Ausdruck der Bewußtseinsverlorenheit im ekstatischen Einheitserleben.[4]) Neben den erotischen Stimmungen hat man von auswärts auch all die dem Naturleben abgelauschten Veranschaulichungen übernommen, die ebenso den Gedanken des Ineinanderfließens, Auflösens und Untergehens zum Ausdruck bringen sollen. Der betäubende Rausch, mit dem die Mystik fast jeden ästhetisch stark empfänglichen jungen Menschen in seinem Leben einmal überwältigt, hat seinen Grund zweifellos vor allem hier in der dichterischen Kraft und Schönheit all der Bilder, wie sie die Meditation in unerschöpflichem Reichtum immer neu geschaffen

[1]) Vgl. P. Althaus, „Theologie des Glaubens", Z. f. syst. Theol. II, 285 f., 1924.

[2]) F. Heiler, Das Gebet, S. 331 f., München 1920.

[3]) Seuse, „der mit dem göttlichen Kind zusammen an Marias Brust trinkt", die Nonnen, die mit Christus schwanger gehen.

[4]) Vgl. Martin Buber, Ekstatische Konfessionen (Jena 1909) und Karl Girgensohn, Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens, S. 585 f., 604 f., Leipzig 1921.

hat[1]). Der vereinzelte Wassertropfen, der im unendlichen Meer ertrinkt, die kleine Flamme, die sich im Urfeuer verliert, die irrende Sommerwolke, die sich ins azurne Blau verflüchtigt, der verhallende Klang, der im Schweigen erstirbt, der Schatten, der im Licht verdämmert, das alles wird dem mystischen Beter zum Gleichnis für das Ertrinken, Eingehen und Vergehen, für das Verbrennen und Verschmelzen in der göttlichen „Bloßheit".

Noch deutlicher als an der sprachlichen Bildung sieht man die letzte Einheit aller Mystik, der naturhaften, der allgemein-religiösen wie der christlichen, an dem gemeinsamen Weg, den man mit nur geringen, unwesentlichen Veränderungen überall gleich zur Erreichung des göttlichen Ziels vorschreibt. Von der Voraussetzung ausgehend, daß der Mensch die Fähigkeit zur Erhebung in sich trage, wird eine kunstvoll geordnete Stufenleiter entworfen, auf der man bei genügender Ausdauer und Übung schließlich zur visio dei gelangen muß[2]). Eine hervorragende Rolle pflegt bei diesem Prozeß der jeweilige Mystagoge zu spielen, der dem Schüler eine bestimmte Psychotechnik beizubringen hat. Durch Konzentrationsübungen und aszetische Loslösung von den kreatürlichen Dingen, durch möglichste Steigerung der seelischen Erlebnisintensität soll sich das von der Erdenschwere befreite Ich immer mehr emporheben, um schließlich hindurchzubrechen zum All-Ich. Stark duftende, blühende Blumen, Feuer und Sturm, rauschende Musik und kultischer Tanz, Alkoholgenuß[3]), rituelle Bäder, Fasten und Kasteien, geheimnisvolle Initiationsriten — es gibt keine groben und edlen Narkotika, keine noch so harten Exerzitien, die diese Seelengymnastik nicht für sich in ihren Dienst nimmt. Ein ungeheurer Kraftaufwand wird zum Durchlaufen eines solchen Kurses angesetzt und gefordert. Es fehlt darum auch nicht an Ermüdung und mutloser Verzagtheit. Aber die Hoffnung, durch solches Selbsttraining die gewünschte Wirkung schließlich doch mit Notwendigkeit erreichen und Gott herbeizwingen zu können, treibt den Menschen unaufhörlich neu zu jenem himmelstürmenden Aufschwung. Wahrlich, man könnte von der Mystik in ihrem engeren und weiteren Wortverstand mit den Worten einer neueren Dichtung sagen:

Wär' Frieden zu „erwandern" auf der Welt,
hier fände ihn verborgen, wer ihn sucht![4])

[1]) E. Brunner, „Mystik und Ästhetizismus sind Zwillingsgeschwister". A. a. O., S. 3, 198.

[2]) Vgl. die sehr instruktive Tafel „der Gebets- und Versenkungsstufen" bei Heiler, a. a. O., S. 312/13.

[3]) J. Hempel, Mystik und Alkoholekstase, Hamburg 1926.

[4]) Tim. Klein, Die Erlösung des Pilatus. Eine Legende. Leipzig 1918.

Die beiden bisher geschilderten viae eminentiae von Wille und Gemüt als Mittel zur Gotteinigung ist die Menschheit wohl zu allen Zeiten am häufigsten gegangen. Daneben läuft noch eine dritte Straße, die via sapientiae. Sie wird wegen ihrer strengen, sachlichen Arbeitsmethode immer nur von verhältnismäßig wenigen, aristokratischen Geistern betreten, aber von ihnen mit nicht geringerer titanischer Leidenschaft, als jene anderen auf ihren breiteren Straßen ziehen. „Andacht des Denkens"[1]) hat man diese Frömmigkeit schon treffend genannt. Gegenüber der verzückten, schwärmerischen Gefühlsseligkeit der Mystik atmet man hier klarere, schärfere Luft. Die Stimmung ist nüchterner, akademischer geworden. Und doch dürfen alle noch so scharf geschliffenen, dialektischen Sätze, denen man hier begegnet, nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch hier Gott im Grund auf dem mystisch-monistischen Weg der Immanenz und Identität gewonnen wird. So wie sich nach Anschauung der Mystik Gott im Seelengrund findet, so erkennt sich hier Gott, der absolute, unendliche Geist, wieder im endlichen Geist. Die autonome Vernunft, die aus dem göttlichen Logos stammt, vermag frei aus sich heraus letzte metaphysische Wahrheiten zu produzieren (Deskartes lumen naturale, Spinozas amor intellectualis). Schon der bloße Vorgang des Denkens, der reine Akt der intellektuellen Anschauung vermittelt der ratio Anteil an der Weltvernunft. Im Denkprozeß wird die an sich vorhandene Einheit mit dem absoluten Geist jedesmal aufs neue zur Realität. Das gleiche vertrauende Kraftgefühl, das im Moralismus der Wille zu sich selbst hat, hat hier die selbstschöpferische Vernunft zu den ihr offenstehenden Erkenntnismöglichkeiten.

So wie der „Jude" der Typus für den gesetzlich-moralischen Heilsweg ist, so der griechische Mensch der Urtyp dessen, der „Weisheit sucht" und darin Gott ergreifen möchte. Das griechische Denken[2]) lebt von dem Glauben an ein letztes, religiöses Apriori, das gleich dem Seelenfünklein des Mystikers in dem als präexistent gedachten Menschengeist verborgen ruht. Die ursprüngliche Verbundenheit mit der Überwelt läßt sich vermöge der ἀνάμνησις jederzeit wieder herstellen. Der „Lehrer" im sokratischen Sinn kann wohl im Schüler auf dem Weg der dialektischen Unterhaltung das Aufleuchten göttlicher Wahrheiten beschleunigen. Aber er erzeugt niemals, sondern aktualisiert lediglich, was kraft immanenter Anlage immer schon verborge-

[1]) Vgl. Em. Hirsch: Die idealistische Philosophie und das Christentum. Gesammelte Aufsätze, S. 57 f., Gütersloh 1926.

[2]) Vgl. zum Folgenden: K. Heim, Glaube und Leben. Gesammelte Aufsätze und Vorträge. S. 211 f., Berlin 1928.

ner Besitz war. Wo aber in der Tiefe des Menschengeistes letzter Sinn selbständig gefunden werden kann, da verliert die Geschichte notwendig ihren Sinn. Wenn das ewig Gültige auf unmittelbarem Weg erkannt werden kann, dann haben Propheten und Mittler als Künder göttlicher Gedanken und Befehle keine notwendig tragende Bedeutung mehr. Das Historisch-konkrete wird zum Zufälligen, Nebensächlichen, das Allgemeine, überzeitlich Feststehende zum Wesenhaften. Für das reine Denken gibt es darum streng genommen nur einen geschichtslosen Rationalismus, wie ihn etwa im 18. Jahrhundert Lessing von seinen antiken Traditionen her konsequent ausgebildet hat. Dank der ideae innatae ist es der Vernunft möglich, die verités de raison, d. h. die absolut gültigen, metaphysischen Grundwahrheiten sich selber abzuleiten. Die verités de fait haben nur die vorübergehende Bedeutung der Veranschaulichung dessen, was für den κοινὸς λόγος, die allgemeine Vernunftquelle in uns, schon an sich feststeht. Der Hellenismus ist über Augustin, der seine neuplatonische Vergangenheit nie wirklich überwunden hat, in das Abendland gekommen und hat sich dort im ontologischen Realismus der mittelalterlichen Philosophie in großer Klarheit und Konsequenz ausgebildet. Nach der Anschauung der älteren franziskanischen Schule (Alex. Halesius, Bonaventura) findet im Denkakt eine unmittelbare Berührung des menschlichen Geistes mit dem göttlichen statt. Dem esse in intellectu entspricht das esse in re, das natürliche Vernunftlicht kann sich die ewige Wahrheit selbst einleuchtend begründen[1]).

Aber so, wie der Einfluß des Christentums den Moralismus wie die Mystik in ihrer Unmittelbarkeit beide Male gebrochen hat, so ist auch der ungehemmte Strom des „einlinigen" Denkens in seinem Lauf immer wieder von dem Gebirgsmassiv biblischer Geschichtstatsachen aufgehalten worden. Karl Heim, der selbst in seiner philosophischen Erkenntnislehre ähnliche Wege geführt worden ist[2]), hat (a. a. O.) den zähen Kampf meisterhaft beschrieben, den in der mittelalterlichen Dogmengeschichte wie im deutschen Idealismus neuplatonisch-areopagitische Wahrheitsschau und eine mehr oder

[1]) W. Elert hat in einer Abhandlung zur russischen Religionsphilosophie (Z. f. syst. Theol. III, 3, S. 548 f.) an Hand von Ehrenbergs Zeugnissen „Östliches Christentum" gezeigt, wie man auch heute noch dort unter den führenden Philosophen einer ganz ungebrochenen, spekulativ platonischen Metaphysik huldigt, im Denkvorgang eine reale, substantielle Einheit des Erkennenden mit dem Erkannten zustande kommen läßt und auch die Trinität z. B. rein ontologisch begründet. Vgl. auch A. Oepke, K. Barth und die Mystik, S. 14. A. 1.

[2]) Vgl. W. Ruttenbeck, Die apologetisch-theologische Methode Karl Heims. Leipzig 1925. A. Köberle, Zum Verständnis der Theologie K. Heims. Zeitwende II, 204 f. H. E. Eisenhuth, Das Problem der Glaubensgewißheit bei K. Heim, Göttingen 1928.

minder stark dualistische Erkenntnistheorie miteinander geführt haben[1]). Gegenüber der Evidenz einer ontologischen Gewißheitsbegründung im naiven Realimus ist der unter stark aristotelischem Einfluß entstandene Thomismus ungleich kritischer eingestellt. Das Übersinnliche kann nach ihm nicht auf dem Weg direkter Spekulation erkannt werden, es gibt keine unmittelbare Einsicht in das Wesen der göttlichen Dinge; alle geistigen Inhalte werden immer erst durch sinnliche Eindrücke vermittelt. Erst daraus lassen sich dann die Allgemeinbegriffe bilden, deren Urbilder in Gott ewig vorhanden sind[2]). Dieser abgeschwächte Realismus wollte beiden Teilen gerecht werden: der natürlichen, selbsttätigen Vernunft, der die Denkmöglichkeit einer transzendenten Realität verbleiben sollte, und der von der kirchlichen Autorität gehüteten Gnadenoffenbarung der Schrift, die die natürliche Gotteserkenntnis bestätigen und erweitern sollte. Innerhalb der kirchlichen Lehrbildung führte die aristotelisch-thomistische Betrachtung der Einzeldinge dann zu jenem harmonisch geschlossenen Überbau von Natur und Gnade, dessen klare, festgefügte Schönheit heute noch alle entzückt, die eine gefällige Synthese von Vernunft und Offenbarung erstreben. In kirchlich autoritativ nicht gebundenen Kreisen blieb später die Kuppel des Baus, die transzendente Offenbarung, wieder weg und man suchte ausschließlich von den sinnlichen Wahrnehmungen her das Übersinnliche zu begreifen. Die Natur wird das große Eingangstor zur göttlichen Welt: per visibilia ad invisibilia! Vor uns taucht auf die Reihe der Spinoza, Goethe und Schelling. In jeder Pflanze ist der „Herzschlag" des Universums zu spüren. An jeder Stelle wird die Natur transparent für dahinter aufleuchtende Realitäten. Mystisches Naturgefühl und monistische Erkenntnislehre haben sich stets auf das innigste miteinander verbunden[3]).

Der deutsche Idealismus ist in seinem Ansatzpunkt kein reines „griechisches" Denken. Auch die Philosophen, die der platonischen Anschauung von

---

[1]) Auch im Katholizismus der Gegenwart tobt dieser Streit noch fort. Ein Neoaugustinismus möchte im Anschluß an Augustin, Pascal und Newmann eine Intuitionsphilosophie der göttlichen Gewißheit erneuern. Der äußerste Ausläufer auf dieser Seite ist Max Scheler (Th. Haecker, Geist und Leben. Zum Problem M. Schelers. Hochland 23. Jahrgang, S. 129 f.). Dem gegenüber steht ein streng kirchlicher Neothomismus, der sich ebenso scharf gegen jede augustinisch-ontologische Spekulation wie gegen den Kant'schen Kritizismus wendet. (Vgl. H. Hermelink, Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart, S. 105 f., Gotha 1924).

[2]) F. Wiegand, Dogmengeschichte des Mittelalters, S. 59, An. 2, Leipzig 1919.

[3]) Auch das gesamte Symboldenken des katholischen Kultus ruht letztlich auf dieser Anschauung, die, wie wir gezeigt haben, in der Erkenntnislehre des Aquinaten ihre Stätte gefunden hat.

Anfang an nahestanden, wie Schleiermacher[1]) oder Fichte, waren durch christliche Traditionen oder Kant'sche Einflüsse zurückhaltend bestimmt. Der „Wertwiderstreit zwischen Sollen und Sein", zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, zwischen Gut und Böse wurde in seinem Dualismus nicht übersehen, sondern deutlich überall anerkannt. Freilich in der Art, wie man die Gegensätze aufzulösen suchte, zeigte sich dann doch wieder der Einbruch und Einfluß des griechischen Geistes. So tief und widerspruchsvoll die Antinomien unseres Denkens auch sein mögen, der menschliche Geist überwindet auf dem Wege des logischen Postulats in selbstschöpferischer Synthese den Widerstreit. Es ist jetzt schon möglich in einer letzten, überspannenden, lebendigen Einheit die in Widersprüchen verlaufende Menschheitsentwicklung zu überblicken und die Gegensätze sinnvoll zusammenzuschauen. Gewiß, Gott und Welt werden einander nicht einfach gleichgesetzt. Der Geist muß sich erst durch ein „Hindernisfeld" (Brunner) hindurcharbeiten. Aber schließlich gelangt er doch auf dem Weg immanenter Spekulation zur coincidentia oppositorum. Auch die schwerste Menschheitsfrage, die Frage nach der Lösung der Sündennot, hat man mit in diese spekulative Bewegung hineingezogen. Alle Dunkelheiten der Sünde, alle Dissonanzen des Lebens sind der notwendige, unentbehrliche Hintergrund, auf dem überhaupt erst Licht und harmonischer Wohlklang zustandekommen kann. Der negative Pol ist als schöpferische Potenz zur Stromerzeugung so wichtig wie der positive. Erst die starken, gewaltigen Spannungen schaffen die Fülle und den Reichtum des Lebens. So wird Sündigen zur „notwendigen Selbstentzweiung des Menschen", der nur durch Irren heimfindet, nur durch Fallen aufwärtssteigen kann[2]).

Die zu Gott drängende Bewegung des menschlichen Geistes könnte man charakteristisch kennzeichnen durch die drei Namen: Plato, Goethe, Hegel. Für den Platonismus ist das unmittelbare Wissen um das Absolute an keine Anschauung gebunden. Für Goethe diente die Natur zur Illustration des Universalen. Für Hegel wurde die Geschichte zur Stätte der Gottesoffenbarung. Es ist die bleibende Bedeutung und das Verdienst des deutschen Idealismus, daß er der Geschichte im Rahmen des geistigen Denkens ihren gebührenden Platz erkämpft hat. Nach Hegel läßt sich das Ewige nicht erkennen aus einem rein abstrakten, religiösen Apriori, auch nicht aus

[1]) Heim, Gewißheitsproblem, S. 365 f.

[2]) Der Gedanke der spekulativen Erklärung und Verklärung der Sünde ist besonders auch von Dichtern und Künstlern mit emphatischer Begeisterung aufgenommen worden. Ricarda Huch sucht in ihrem Buch „Luthers Glaube" selbst den Reformator zu einem solchen lobpreisenden Anwalt der Sünde zu machen.

einer spinozistischen Natursymbolik, sondern allein aus dem Tatsächlich-Historischen. Taten werden hier zu Gleichnissen des Unsichtbaren. Im individuell-konkreten Geschehen entdeckt man die Spur des göttlichen Geistes. Nur aus dem Historisch-partikularen läßt sich die Entwicklung des Ganzen mit Notwendigkeit begreifen. Diese allgemein geschichtsphilosophischen Grundgedanken hat dann Schleiermacher in seinen „Reden"[1]) speziell auf die Religion angewandt und gezeigt, daß die Vorstellung einer natürlichen Religion ein abgezogenes Phantasieprodukt ist, daß jede lebendige Religion immer Lokalfarbe, immer scharf individuelle, geschichtliche Prägung hat. Diese Gedanken haben gegenüber einer Geisteshaltung, der alles Vergängliche zum Gleichnis wurde, den Sinn für die geschichtliche Eigenart des Christentums wertvoll gefördert. Aber deswegen wollte sich die autonome Vernunft in ihrer selbsttätigen Bewegung doch nicht an ein bestimmtes Geschichtsdatum mit absoluter Abhängigkeit binden lassen. Wie in der Philosophie eines Giordano Bruno die Allnatur, so wird hier die allgemeine Menschheitsgeschichte transparent und zur Offenbarungsstätte des göttlichen Wirkens. Über dem ganzen Zeitstrom liegt das Sonnenlicht göttlicher Verklärung[2]). An jeder beliebigen Stelle kann man den Querschnitt vornehmen, der dem zusammenschauenden, sinnenden Geist das allgemein Gültige zeigt. Darum hat auch keine Zeit letztlich vor der anderen den Vorzug der Einzigartigkeit. Überall erkennt der überlegene Geist hinter dem vergänglichen Einzelfaktum göttliche Wahrheit und vereint sich mit ihr im umspannenden, durchblickenden Erkenntnisakt. Die gleichmäßige Allgemeingültigkeit der Geschichte aber entwertet sie im Grunde wieder zu einem rein naturhaften Phänomen. Es gibt nicht ein bestimmtes Telos, auf das hin die Geschichte nach Gottes Willen zudrängt, keine souveräne, göttliche Rhythmik, innerhalb deren einzelnen historischen Erscheinungen ein besonderer, vorzüglicher Wert, eine einzigartige Realität vor andern zukäme. Es sind alles nur „Bilder" von vorübergehender Bedeutung, nur ewig sich wandelnde Individualisierungen, neben denen jederzeit beliebig viele andere möglich sind. Der Wert der Geschichte liegt allein in ihrem ewigen Gehalt, den der Geist in der Kraft seiner göttlichen Anlage hinter den zeitgeschichtlichen Formen immer und überall gleich lebendig begreift. An die Stelle des Dogmas tritt der Mythos, diese Personifikation einer aus der Geschichte oder der Natur gewonnenen Idee, für die die Geschichte nur vorübergehende Bedeutung als Anlaß zur Konkretisierung des an sich Gültigen hat. Während

[1]) Besonders in der 5. Rede. (Über die Religion, S. 353—428), Berlin 1821³.
[2]) Vgl. E. Brunner, Der Mittler, S. 16 f., Tübingen 1927.

Hegels Dialektik zeitlebens durch die „Geschichtsphilosophie" des 5. Römerbriefkapitels in ihrer Unmittelbarkeit gehemmt blieb, hat Fichte das geschichtliche Symboldenken des historischen Idealismus konsequent zu Ende geführt. War für Luther das Johannesevangelium „das zarte, rechte Hauptevangelium" wegen seines paradoxen „Also hat Gott die Welt geliebet", so ist es für Fichte (gleich wie übrigens auch für Lessing, Herder, Schleiermacher und den späteren Schelling) das Lieblingsevangelium geworden wegen seines spirituellen, verklärten, überzeitlichen Charakters. Johannes ist für ihn der einzige neutestamentliche Schriftsteller, mit dem „der Philosoph zusammenkommen kann"[1]). Die Rechtfertigungslehre des Neuen Testamentes aber ist ihm ein Abfall von der Johanneischen Auffassung, der sich bei Paulus nur aus seinen vom Pharisäismus her belasteten Traditionen erklären lassen soll[2]). Denn „nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische macht selig; das letztere macht nur verständig". Damit ist auch die Geschichte lediglich der Anlaß geworden, daß an ihr der autonome Geist das Feuer der Selbsterkenntnis entzündet, um dann bald alles historisch Vergängliche hinter sich zu lassen in der freien, unmittelbaren Vereinigung mit dem unendlichen Geist[3]).

Mannigfache Formen innerhalb der via sapientiae sind uns begegnet. Nur die drei prägnantesten Erscheinungen haben wir in Kürze zu zeichnen versucht: das reine, griechische Denken und die an der Natur und an der Geschichte entspringende Metaphysik. Es liegt nicht im Rahmen unserer Aufgabe zu zeigen, in welches Gegensatz- oder Mischverhältnis diese drei Formen innerhalb der Philosophiegeschichte zueinander getreten sind. Aber auch eine zeitlich und räumlich umfassendere Darstellung würde uns überall das gleiche Bild von dem geistig selbsttätig gesuchten Gotteszugang zeigen. Mögen die Umwege bald kleiner, bald größer sein, mögen schwächere oder gewichtigere Zwischenglieder als Widerstand in den unmittelbaren Stromlauf eingeschaltet sein, all diese Hindernisse werden, wenn auch oft unter Mühen, letzten Endes doch überwunden, und der Mensch schafft sich selbst in der synthetischen Zusammenschau seines Erkennens die Einheit mit Gott.

[1]) Vgl. Rud. Paulus, Fichte und das Neue Testament, S. 41, Tübingen 1919.

[2]) Nach ihm hat vor allem Lagarde den Kampf gegen Paulus weitergeführt. Vgl. K. Holl, Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus[2]. S. 43 und 50, Tübingen 1922.

[3]) Über die theologische Auswertung dieser Gedanken bei W. Dilthey und E. Troeltsch siehe: E. Schaeder, Theozentrische Theologie I, S. 191—96, Leipzig 1925, bei Marheineke und Biedermann, siehe: W. Elert, Der Kampf um das Christentum seit Schleiermacher und Hegel, S. 113 f., München 1921.

Eine eigenartige Vollendung hat die durch Spinoza, Goethe und den deutschen Hochidealismus gekennzeichnete Geistesrichtung in der Anthroposophie gefunden[1]). Obwohl es schon früher möglich gewesen wäre, nennen wir sie jetzt erst; einmal: weil sich diese Bewegung am besten von ihrer monistischen Erkenntnistheorie her verstehen läßt und zum andern, weil hier alles, das Willensmäßig-praktische mit dem Gemütskräftigen und Spekulativen in einem grandiosen, faszinierenden Höhenflug zusammengefaßt ist. Man hat lange Zeit Rudolf Steiner aus dem mystischen Pantheismus der indischen Atmanlehre und der Theosophie der Blavatsky ausschließlich zu erklären gesucht. Erst die Veröffentlichung seiner Autobiographie[2]) hat gezeigt, wie sehr neben modern naturwissenschaftlichen Studien ihn, den Katholiken, auch die Sakramentaltheorie der Thomistischen Scholastik und die Studien im Goethearchiv in seiner geisteswissenschaftlichen Entwicklung beeinflußt haben. Man wird unwillkürlich an das universalia in rebus erinnert, wenn man Steiners Meditationsübungen zur „Erlangung von Erkenntnissen der höheren Welten" liest. Durch die sinnende, ehrfürchtige Betrachtung der Blumen, des Samenkorns, der Farben soll der Schleier, der im gewöhnlichen Leben dem geistigen Auge die übersinnliche Wirklichkeit verbirgt, entfernt werden und eine höhere Welt dahinter aufleuchten. Durch „gesundes" Denken kann man sich mit dem Kosmos zu einem Ganzen zusammenschließen. „Indem wir denken, sind wir das all-eine Wesen, das alles durchdringt"[3]). Unbegrenzt ist das Vertrauen zu der selbständigen Erkenntniskraft des Geistes, dessen es nicht würdig ist, daß sich ihm Gott offenbare, sondern der „durch eigenes Denken erkennen, durch eigene Kraft sein Glück begründen" soll[4]). Ebenso überzeugt glaubt man an die allgemeine Lehrbarkeit solcher Erkenntnisse für jeden, der noch „unbefangene Logik und gesundes Wahrheitsgefühl" besitzt. Auf das innigste ist die „Verstandesseele" mit der „Empfindungsseele" vermählt[5]). Darum sollen auch alle Gemüts- und Seelenkräfte nach Möglichkeit gestärkt und vertieft werden. Immer wieder wird, besonders eifrig auch in den Blättern der „Christengemeinschaft", das Ideal der Mysterienschulen unserer Zeit vor Augen gestellt, wo durch geheimnisvolle Schulung, durch individuelle, methodische Übungen im Menschen schlummernde Seelenkräfte und hellseherische Fähigkeiten ent-

[1]) Fr. Traub, Rudolf Steiner als Philosoph und Theosoph, S. 3 f., Tübingen 1919. Stolzenburg, Anthroposophie und Christentum, S. 73, A. 2, 1925.
[2]) Rudolf Steiner, Mein Lebensgang, S. 63 f., 112, 120, Dornach 1925.
[3]) Die Philosophie der Freiheit, S. 93, Berlin 1921.
[4]) Goethes naturwiss. Schr. II, S. IV (zit. Stolzenburg, S. 90).
[5]) Theosophie, S. 26, Leipzig 1919.

wickelt wurden. Wie im ästhetischen Vitalismus werden Kunst und Kultus, Musik und Tanz zur Erzeugung starker, psychischer Energien verwendet; denn an aller sinnlichen Schönheit entflammt bei genügender intensiver Erlebnisstärke und seelischer Vertiefung göttliche Schau. Erst recht wird die Erziehung und Stählung des Willens als Vorbedingung für den Eintritt in die geistigen Welten gefordert. Niemand kommt auf dem „Pfad" voran, der sich nicht gleichzeitig mit konzentrierter Willenskraft in Geduld, Selbstbeherrschung und Opferbereitschaft ständig übt.

Damit haben wir die ruhelose Wanderbewegung überblickt, in die das Heimweh nach dem verlorenen Paradies die Menschen immer wieder hineingetrieben hat. Es kann einen auf das tiefste ergreifen, mit welchem Ernst, mit welcher zähen Leidenschaft man den breiten Strom zu durchschwimmen sucht, der die beiden Ufer: Zeit und Ewigkeit, Gott und Mensch voneinander trennt. Seine gesamten Vermögenskräfte setzt der Mensch ein, um durch Heiligung zur gottwürdigen Heiligkeit zu gelangen. Die stoische Moral und die kulturprotestantische Ethik, die panerotische Naturverklärung und die sublime mystische Versenkung, die platonische Weisheit und das idealistische Denken, alle diese, zunächst ja kaum zusammen zu schauenden Erscheinungen sind im letzten Grund doch eng miteinander verwandt. In all diesen Liedweisen klingt immer wieder das eine große Generalthema durch: durch Steigerung, Veredelung und Vertiefung hindurch zur Apotheose! Dabei kann die kontinuierliche Entfaltung auch einmal beschränkt sein auf einen einzelnen Weg, verbunden mit einer vielleicht sogar stark kritischen Besinnung gegenüber den beiden nachbarlichen. Häufig aber verbinden sich zwei, unter Umständen auch alle drei Möglichkeiten gleichmäßig stark miteinander. Hegel spottete über Schleiermachers gefühlsbetonte Bestimmung der Religion. Gegenüber einer immanenten Gefühlsmystik war er absolut unempfindlich. Dagegen erlag er trotz anfänglicher Hemmung in seinem Denken der immanenten Spekulation. Kant war absolut gefeit gegen den Rausch der Romantik: „daß der Verstand, der denken soll, anstatt dessen schwärmt, das kann ihm niemals verziehen werden". Dem moralischen Idealismus gegenüber aber war er von unbegrenztem Zutrauen[1]). Ebenso war es bei seinem Schüler Albr. Ritschl, der gegenüber pietistischen Verzückungen, dionysischer Mystik und areopagitischer Spekulation wie gegenüber Wagners Musik von einer erfreulich gesunden Nüchternheit war, aber der Gefahr des sittlichen Perfektionismus erlag. Umgekehrt war Schleiermacher Antiintellektualist und Antimoralist, aber im gefühlskräftigen Enthusiasmus

[1]) H. Ostertag, Luther und Kant, N. K. Z., 36, 11. S. 765 f.

durchaus religiöser Evolutionist[1]). Viel häufiger sind Kombinationen. Der Spiritualismus der Schwärmer vereint die strenge, sittliche Heiligung mit mystischen Immanenzgefühlen. Alte und neue Gnosis verbindet sich mit willensharter Exerzitienschulung. Am innigsten haben je und je Mystik und Spekulation zusammengehangen. Pantheistische Mystik und mystischer Pantheismus sind nicht voneinander zu trennen[2]). Sie sind stete, gegenseitige Begleiter bei Laotse wie bei Plotin, bei Meister Eckehart wie bei Seb. Franck. Fichte und — man empöre sich nicht, wenn in diesem Zusammenhang trotz bedeutsamer Unterschiede die beiden Namen zusammengestellt werden — Fichte und Rudolf Steiner haben wohl am gleichmäßigsten voluntaristische Ethik, kontemplative Mystik und spekulative Metaphysik in ihren Systemen miteinander vereint[3]).

Zahllos sind die Altäre, an denen die Menschheit dem „unbekannten" Gott ihre Opfer darbringt in der Hoffnung, ihn damit zu versöhnen und sich einen Anspruch auf Gemeinschaft mit ihm zu verdienen. Der Zugang muß ja endlich doch erreicht werden; denn der trennende Abstand ist ja nicht qualitativer, sondern nur quantitativer Art, er erscheint nur als Schwachheit und Unzulänglichkeit, als etwas Relatives, nicht aber als eine absolute Störung in dem personenhaft willensmäßigen Verhältnis von Gott zu Mensch. Ein solcher „dynamischer" Mangel aber muß sich durch fortschreitenden Aufstieg der Willensenergien, durch zunehmende Reinigung und Vervollkommnung seelischer Innerlichkeit, durch tiefer bohrende Erkenntnisarbeit letztlich überwinden lassen. Was dem Menschen immer wieder Halt und Kraft gibt auf diesen steilen Pfaden beharrlich weiterzusteigen, das ist im allerletzten Grund das heimliche, stolze Glücksgefühl, in selbsttätiger oder doch wenigstens mitwirkender Heiligung sich entfalten und wachsen zu dürfen. Mögen die dabei zu erfüllenden Forderungen noch so hart und schwer sein, wenn man nur mit vollen Händen, wenn man nur nicht mit ganz leeren Händen vor Gott kommen kann, wenn man nur aus der Fülle seines Wollens, Wissens und Wesens selber geben darf!

[1]) E. Brunner, a. a. O. 202 f.
[2]) E. Brunner, a. a. O., S. 60 und 104.
[3]) E. Brunner, Religionsphilosophie ev. Theologie, S. 34, München 1926.

Das Gericht Gottes über die Selbstheiligung des Menschen.

Wir haben die sehnsüchtige, angestrengte Entfaltung des religiös sein wollenden Menschen kennengelernt in ihrer ganzen Verschiedenheit von Art, Ort und Zeit wie in der letztlich doch einheitlichen Auffassung von einem sicher zum Ziel führenden Weg. Versuchen wir daraufhin nun in die biblische Gedankenwelt einzutreten und ihre Urklänge in einer durch keinen Synkretismus entstellten Reinheit zu hören! Zunächst gilt es ja einmal das Gemeinsame zu sehen, was dieses Buch mit allen anderen religiösen confessiones und sakrosankten, kanonischen Zeugnissen verbindet. Es ist auch hier das gleiche Leiden unter dem Todesweh und der Vergänglichkeit dieses unreinen Lebens, unter der Zerrüttung und Unerlöstheit dieser kranken Welt, es ist das gleiche Seufzen, Dürsten und Schreien nach Überwindung der Gottesferne „dahin zu kommen, daß man Gottes Angesicht schaue". Aber freilich in der eigentlich zentralen Frage nach der Überwindung dieses notvollen Widerstreits scheiden sich die Wege radikal. Auch vor Israel trat immer wieder sehr ernsthaft der Gedanke, auf dem Wege sittlicher Selbstvervollkommnung, naturhaft schwärmerischer Baalsmystik oder einer spekulativen Kosmogonie und Theodizee[1]) Gott zu erreichen. Erst recht kannte Paulus die drei Heiligungswege der Menschheit, von denen wir im vorigen Kapitel sprachen. Stand er doch auf allen seinen Missionsreisen mit pharisäischem Moralismus, mit der sublimen Vergottungsmystik asiatischer Kultreligionen und mit griechischer Spekulation unausgesetzt in lebhaftester Begegnung. Aber obwohl Propheten und Apostel mit jenen enthusiastischen Kräften wohl vertraut waren, haben sie doch nie den Versuch gewagt, die auf das schmerzlichste empfundene Getrenntheit von Gott durch Zuhilfenahme irgendwelcher immanenter, autonomer Möglichkeiten zu überwinden. Woher kommt diese eigenartige Zurückhaltung, die wir bei den bib-

[1]) Man denke an die apokryphe Chokmah-Literatur der nachexilischen Zeit, die von den kosmisch-universalistischen Spekulationen des alexandrinischen Hellenismus stark beeinflußt war. Daß diese Schriften nicht in den Kanon gelangten, ist keineswegs zufällig!

lischen Menschen ganz allgemein beobachten können, wie läßt sie sich verstehen?

Am nächsten lag für die jüdische Vorstellung zweifellos der hoffnungsfrohe Gedanke, sich durch willensstarke, werktätige Leistungen Gottes Wohlgefallen zu erringen. Man besaß das Gesetz, das einem die ratlose, unruhig suchende Not eines ethischen Relativismus abnahm, das das Verhalten gegen Gott und den Nächsten auf das genaueste regelte. Man besaß die Verheißung: „welcher Mensch solches tut, der wird dadurch leben". Damit war für jeden ernsthaft Frommen Richtung und Ziel eindeutig klar gegeben. Aber freilich, das Deuteronomium enthielt auch das andere Wort schärfsten, ethischen Radikalismus: „verflucht sei, wer nicht alle Worte dieses Gesetzes erfüllt, daß er darnach tue!" „Denn so jemand das ganze Gesetz hält und sündiget an einem, der ist's ganz schuldig", dieses Wort aus dem Jakobusbrief verstand man auch in der Synagoge[1]). Mit dieser unbedingten, sittlichen Höhenforderung, zu der man in Israel den harten Mut fand, mußte die Krisis der Ethik unaufhaltsam aufbrechen. Wenn vor Gott das „Alles oder Nichts" bedingungslos gilt, dann konnte der gewissenswache Mensch nur daran zerbrechen. Alle, die es mit dem Gott-Lieben „von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüte", mit einer der Intensität der Eigenliebe entsprechenden Nächstenliebe wahrhaft und restlos ernst genommen haben, sind denn auch daran verzweifelt: Hiob und die Psalmsänger, Petrus und Paulus, Anselm und Luther.

Gerade in dem Volk, das am glühendsten um Gott eiferte, erwacht unter den wirklich Frommen die erschütternde Einsicht von dem radikal Bösen im menschlichen Herzen, das auch da sich verfehlt, wo es dem Bewußtsein verborgen bleibt. Keiner kann sagen: „ich bin rein in meinem Herzen und lauter von meiner Sünde" (Spr. 20, 9), auch „unter den Heiligen ist keiner ohne Tadel". Das ergreifende Bußgebet in Daniel 9, die Schuldbekenntnisse des 51. und 130. Psalms enthalten in einer prophetischen, weltenweiten Gewissensschau das Endurteil über alle Menschenträume moralischer Tüchtigkeit: „Du, Herr, bist gerecht, wir aber müssen uns schämen. Wir haben gesündigt, Unrecht getan, sind gottlos gewesen und abtrünnig geworden; wir sind von deinen Geboten und Rechten gewichen." Sünde ist Schuld vor Gott, die durch nichts mehr gut zu machen ist. Wenn Er, der Heilige, sie zurechnen wird, niemand wird vor Ihm bestehen. Als der, der die Gerechtigkeit und das Gute will, kann Gott das Böse nur hassen, kann er den Sünder, der empörerisch nach seiner Majestät greift, nur vernichten. Damit hat alles mensch-

[1]) Vgl. 3. Mos. 18, 5. 5. Mos. 27, 26. Jak. 2, 10.

liche Anspruchserheben, alles ethische Pathos vor Gott aufgehört. An seine Stelle tritt das „Liegen vor Ihm im Gebet nicht auf unsere Gerechtigkeit, sondern auf Seine große Barmherzigkeit". Über der Literatur des Spätjudentums[1]) — am erschütterndsten wohl im 4. Esrabuch — liegt darum jene drückende, unheimliche, apokalyptische Stimmung von verzweifelter Sündenangst und sehnsüchtiger Erwartung nach dem Messias, dem Sühner und Erfüller der Gesetzeslast. Es ist wahrhaft ergreifend zu sehen, wie man hier auf dem Boden Israels eher noch bereit war, den Weg trostloser Verzweiflung zu gehen, als daß man das zwischen Gott und Mensch unbedingt geltende, heilige, sittliche Rechtsverhältnis aufgegeben und den Ausweg einer annähernden, asketischen Werkheiligkeit gesucht hätte.

Jesus hat bei seinem Auftreten von diesem alttestamentlichen Gewissensernst nichts weggetan, hat ihn nicht abgeschwächt, sondern vielmehr nur noch vertieft und gestärkt. Selbst Hiob 31, das die höchste sittliche Auffassung des alten Bundes enthält[2]), versinkt vor der kompromißlosen Ethik der göttlichen Forderung Jesu[3]). Die letzten Sicherungen, dadurch der Mensch vor Gott noch eine Geltung zu besitzen glaubt, werden hier weggenommen, aus den verborgensten Schlupfwinkeln, da der Mensch sich unbeobachtet und geschützt wähnt, wird er aufgescheucht. Der unreine, begehrende Blick, der zornige Gedanke, der dem Nächsten Böses gönnende, heimliche Wunsch, das liebäugelnde Spielen mit der Lust und dem Genuß der Welt sind vor Gott genau so absoluter Bruch, Entzweiung, Zerstörung der Treuegemeinschaft, wie die freche, wilde Tat. Mit unbarmherziger Schärfe zeigt Er, der „wohl wußte, was im Menschen war", wie gerade da, wo der Mensch fromm sein will, sich doch wieder in der feinsten, versteckten Form der furchtbare Hochmut des selbstgefälligen Genießens der eigenen Heiligkeit einschleicht. Er kennt die argen Gedanken, die gerade auch beim Beten, Wohltun und Gottesdienst immer wieder aus dem Herzen kommen. Immer weiß die linke Hand, was die rechte tut. Immer fragt der sich selbst anbetende „Spiegelmensch": wie wirke ich? Immer ist die Guttat begleitet von dem alles beschmutzenden, alles entstellenden Ehrgeiz: mein Name werde geheiligt. Immer ist das „ich danke dir, Gott, daß ich nicht bin..." verbunden mit der

[1]) Vgl. W. Bousset, Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum, S. 36 f., Göttingen 1892.

[2]) Justus Köberle, Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum. Eine Geschichte des vorchristlichen Heilsbewußtseins, S. 341, München 1905.

[3]) Über den radikalen Charakter der Ethik Jesu vgl. G. Kittel, Die Probleme des palästinensischen Spätjudentums und das Urchristentum, S. 126—131, Stuttgart 1926. Derselbe, Jesus und die Juden, Berlin 1926.

frommen Selbstvermessenheit, die die Andern verachtet. Es ist die uralt wahre Schilderung des stolzen, moralischen Menschen, wenn es von dem zu Haus gebliebenen Sohn heißt, nachdem der verlorene Bruder Heimat und Vergebung wiedergefunden hatte, „da ward er zornig und wollte nicht hineingehen". Immer sieht der werkgerechte Perfektionist scheel darum, daß Gott auch gegen andere so gütig ist[1]). Durch solche häßliche, neidische Gedanken aber wird alles Wirken vergiftet und verderbt, ist sein Wert dahin. Mag in Wort und Gebärde der Mantel der Frömmigkeit darum geschlagen sein, mögen die Leistungen in ehrsüchtigem Eifer sich noch so hoch türmen, sie sind in all ihrer Größe und Zahl doch hohl und leer, sind durchsetzt mit dem eitlen, selbstsicheren Wohlgefallen, das „Gott" sagt und die eigene Ehre meint. Die Zweige am Baum mögen sich noch so hoch strecken, auch die Früchte zu höchst oben sind angefressen von der Krankheit, an der die Wurzel leidet. Auch einem Nikodemus, einem der Obersten unter den Pharisäern und Meister in Israel, kann Jesus darum nur zum Abbau raten und ihn hinweisen auf die Notwendigkeit eines geistgewirkten ἄνωθεν γεννηθῆναι. Das radikale „Ihr sollt vollkommen sein, gleichwie Euer himmlischer Vater vollkommen ist", vom Herrn nicht nur gelehrt, sondern in einzigartigem Willensgehorsam, in der Willensreinheit und -einheit mit dem Vater überwältigend verwirklicht, ist das Ende aller naiven Hybris, sich durch moralische Tüchtigkeit mit Gott verbinden zu können. Petrus, der sich in leicht entflammtem Enthusiasmus als Werkzeug für Gottes Königsherrschaft melden und fühlen möchte, zerbricht vor diesem sündlosen Bilde einer den göttlichen Willen ganz erfüllenden Vollkommenheit mit all seinem ehrlichen, israelitischen Eifer und stammelt in zuschanden gewordenem Selbstgefühl das Wort menschlicher Ohnmacht: Herr, gehe vor mir hinaus, ich bin ein sündiger Mensch!

Deutlicher als alle anderen Beispiele im Evangelium spricht Paulus, diese eindrucksvollste Gestalt des am Moralismus gescheiterten, gottsuchenden Menschen. Er besaß alles, dessen sich ein rechter Israelit nur rühmen konnte: die Beschneidung, die Abstammung von dem edlen Geschlecht Benjamin, die hohe pharisäische Schulung, einen zelotischen Eifer um die Erlangung eigener Gerechtigkeit aus dem Gesetz (Phil. 3, 5 f.). Stolz konnte er sagen: „Wir sind von Natur Juden und nicht Sünder aus den Heiden" (Gal. 2, 15) und das mit Recht: denn Israels Sittlichkeit überragte damals weit alles Heidentum[2]). Dieses Gesetz, das als göttlicher Wille heilig, gerecht und

[1]) Luk. 18, 9; 15, 28. Matth. 20, 15.

[2]) Vgl. P. Feine, Theologie des N. T.[3], S. 267, Leipzig 1919.

gut ist (Röm. 7, 12 u. 16), wollte er erfüllen, um dadurch zu leben. Jesu messianische Niedrigkeit, sein hartes Nein gegen alle politisch-religiöse Machtentfaltung als dämonische Verzerrung göttlicher Heilsgedanken, sein Ruf zur Buße und zur Vergebung, deren gerade auch die Frommen bedürfen sollten — all diese Demütigungen, die die Urgemeinde in gehorsamer Überlieferung des Herrenwillens ihren Gliedern zumutete, mußten einen Saulus in seinem gesetzesstolzen, eigenmächtigen Ringen um die göttliche Gerechtigkeit auf das tiefste empören. Bis Gott ihn selbst überwältigte und die alte Natur am Bild der Herrlichkeit Christi zusammenbrechen ließ. Nun werden ihm die Augen geöffnet, daß er das hinter seinem Heiligkeitsstreben verborgene hochfahrende, niedrige Begehren zu sehen vermag und die Schuldenlast seines Volkes am Kreuzestod Jesu in schmerzlicher Scham mittragen lernt. Der gesetzeseifrige Pharisäer, der gemeint hatte, aus natürlicher Kraft Gottes Willen rein und ganz erfüllen zu können, legt den stolzen Königsnamen ab. Die Hochgebirge menschlicher Frömmigkeit und Tüchtigkeit werden klein in seinen Augen vor Dem, der im Himmel wohnt. Die relativen Unterschiede hier auf Erden, aus denen die Eitelkeit und das Selbstbewußtsein des Menschen sich Nahrung saugt, werden nivelliert (Röm. 1—3). Weil vor Gott nur das Ganze, das Vollkommene gilt, darum kann kein Fleisch vor Ihm bestehen. Auch wenn wir uns nichts bewußt wären, so wäre das kein Grund zu selbstsicherer Beruhigung; denn dem Herrn allein mit seinem alles durchdringenden Licht steht der Endentscheid über das Leben zu[1]). Mit einem hellsichtig gewordenen, weltumspannenden Gewissen sieht der Apostel jetzt die ganze Menschheit in ihrer von Gott abgewandten, schuldhaften Verderbtheit, in ihrer erstarrten Gebundenheit, ja Feindschaft (ἔχθρα εἰς θεόν, Röm. 8, 7) und Gottes darüber ergehendes Zorngericht.

Bekanntlich hat bald nach dem Tod der Apostel innerhalb des Christentums ein Hellenisierungsprozeß eingesetzt, der ihm in der Dogmenbildung, in der Apologetik wie in der philosophischen Denkarbeit weithin eine bedenkliche Stilvermischung gebracht hat. Weit schlimmer jedoch noch waren diese Folgen für die Auffassung der praktisch-sittlichen Lebensfragen. Die ernste, biblische Wertung der Sünde als einer von Gott trennenden, unendlichen Not und Schuld wurde bald wieder im neuplatonischen und pelagianischen Sinn abgeschwächt und ersetzt durch die Vorstellung der „Sündenkrankheit", die der freie Wille (die αὐτεξουσία der griechischen Patristik) — wenn auch mit Hilfe göttlicher Gnadenunterstützung — durch meritorische, reconzilia-

[1]) Gal. 3, 10—12 und Röm. 2, 13. 1. Kor. 4, 4. Ps. 139.

torische Werke heilen und überwinden kann. Augustin besaß wohl wieder eine tiefere Einsicht in das peccatum radicale als den verderbten Urgrund, aus dem alle bösen Einzeltaten herauswachsen. Er hatte auch persönlich zu erschütternd die Ohnmacht alles sittlichen Wollens erfahren, als daß er in irgendwelchen synergistischen Formeln für das Gewissen Trost und Befreiung gefunden hätte. Aber auch er verstand Gottes Erlösungswirken immer nur als heiligende Gnadeninfusion, als mystisch-sakramentale Umwandlung, nicht als Gemeinschaft stiftendes Vergebungswort. Sein spekulatives, neuplatonisch bestimmtes Gottesbild, das ständig hart am Neutrum vorbeiging, hatte keinen Raum für die willensmäßig-personenhaften Verhältnisbeziehungen des Alten Testaments. Das ganze Mittelalter blieb im Grund in diesen, lediglich stärker vertieften, morgenländischen, alexandrinischen Heiligungskategorien stecken. In Anselms „cur deus homo" brach — leider entstellt durch die nicht überwundene Lehre von der sündentilgenden Kraft der Werke — vorübergehend paulinische Gewissensnot und Sündenangst mit einer existentiellen Dringlichkeit hindurch, die man besser in Ehrfurcht stehen läßt, statt sie als systematisch-theologische Auswirkung „germanischer Rechtsanschauung und Rechtssitte" religionspsychologisch zu analysieren und damit — wegzuerklären. Im übrigen aber suchte man bei Thomas und erst recht bei Duns, Okkam und in der mittelalterlichen Mystik seine Rechtfertigung vor Gott in einer sukzessiv wirkenden, medizinisch-moralischen Gnadeninfusion, durch deren Eingießung die sündlichen Mängel allmählich getilgt werden sollten.

Erst bei Luther und den um ihn gescharten Reformatoren und Gemeinden brach der lang verborgene, unterirdische Strom, den man mit den Namen Hiob, Jeremia, Johannes der Täufer, Jesus und Paulus (nicht aber Plato!) bezeichnen möchte, mit elementarer Gewalt aufs neue nach oben hindurch. Das harte Urgestein biblischen Wirklichkeits- und Gewissensernstes tritt wieder zutage. Die deutsche theologische Wissenschaft hat uns in der jüngsten Zeit so ausgezeichnete, prinzipielle und historische Darstellungen von Luthers innerem Entwicklungsgang geschenkt[1]), daß wir uns hier auf das für unsern Zusammenhang Wesentliche in der Kürze beschränken können. Es waren vier gewaltige Intuitionen, die in dem jungen Augustinermönch, der in der modernen Theologie des Nominalismus mit seinem stark pela-

[1]) Karl Holl, Luther, S. 15—84, 155—287. H. Böhmer, Der junge Luther, Gotha 1925. K. Heim, Das Wesen des evang. Christentums, S. 67 ff., Leipzig 1925. Em. Hirsch, Luthers Gottesanschauung, Göttingen 1918. Georg Merz, Der vorreformatorische Luther, München 1926. H. Böhmer, Gesammelte Aufsätze, S. 7—32, Gotha 1927.

gianischen Einschlag aufgewachsen war, mit der unbestechlichen Logik eines erschrockenen Gewissens nacheinander hervorbrachen.

1. Wahrhaft gut ist nur, was aus einem freudigen, heiteren Willen aus Liebe zu Gott getan wird. Wir aber „quälen das gute Werk unserm anders gerichteten Willen erst ab" (Hirsch a. a. O., S. 14). Unser Gutes-Tun geschieht nicht in heiliger, „genaturter" Unmittelbarkeit[1]). Immer erst muß die Trägheit und Unlust der mala concupiscentia in mühevollem Zwang überwunden werden. Gehorcht der Wille dann endlich, so genießt und bewundert er sich selbst alsbald wieder in seinem Gehorsam. Hoffnung auf ewige Belohnung, Furcht vor Höllenstrafen, Motive, die die Kirche zu allen Zeiten hat gelten und eifrig verkünden lassen, sind doch nur religiös verbrämter Egoismus des Menschen, der auch bei seiner Werkheiligkeit im Grund seinen Eigennutzen, seine Selbstbereicherung im Auge hat[2]).

2. Diese Gottgelöstheit des ewig sich selbst suchenden, sich selbst über alle Dinge liebenden Willens ist nicht eine harmlose Schwachheit (die attenuata, infirmata libertas der Semipelagianer), nicht ein geringfügiger Defekt, erst recht nicht nur Trübung und Irrtum der intellektuellen Erkenntnis wie in der sokratischen Moralphilosophie, sondern bewußte Feindschaft gegenüber Gott. Sünde ist nicht nur etwas Negatives, nicht nur privatio et carentia boni, wie die Erfurter Lehrer im Anschluß an Gabriel Biel, Gerson, und d'Ailly sagten, sie ist vielmehr eine ungeheuer ernste, positive Realität, eine hostilis impugnatio, nicht Schwäche, sondern Gegensatz, nicht verheißungsvolle Vorstufe eines noch nicht völlig erreichten Ziels[3]), sondern zen-

---

[1]) „denn Jedermann findet bei sich selbst Unlust zum Guten und Lust zum Bösen. Wo nun nicht ist freie Lust zum Guten, da ist des Herzen Grund nicht am Gesetz Gottes; da ist es denn gewißlich auch Sünde und Zorn verdient bei Gott, ob gleich auswendig viel guter Werk und ehrbars Leben scheinen". Vorrede auf die Epistel S. Pauli an die Römer. Erl. A. 63, 120.

[2]) Man versteht daher, wie aus Angst vor dem geistlichen Hochmut, der auch in den frommen Werken nur wieder sich selbst „gern schön und heilig sehen" möchte, von evangelisch empfindender Seite her immer wieder so schroff klingende Sätze formuliert werden konnten wie: „Gute Werke sind schädlich zur Seligkeit" (Agricola im 1. antinomistischen Streit) oder Martin Boos, der Prediger der Glaubensgerechtigkeit innerhalb der katholischen Kirche: „Durch die Frömmigkeit mancher Frommen wird Gott weit mehr beleidigt und entehrt, als selbst durch die Lasterhaftigkeit der Gottlosen". Vgl. auch Christoph Blumhardt II, Predigten und Andachten (ed. R. Lejeune, Leipzig 1925), S. 465: „Als ich noch ein Jüngling war von 17 Jahren, da sagte mir mein Vater einmal: An deinen Tugenden wirst du zugrunde gehen".

[3]) E. Stange, Zum Verständnis des Christentums, S. 22—45: Luther und das sittliche Ideal, Gütersloh 1920.

trale Verkehrung, eine wirkliche corruptio. Der Mensch ist, wie die scharf geschliffene Formel später gesagt hat, nicht nur aversus a deo, sondern adversus deum[1]). Dieser böse, ungebrochene Wille aber, aus dem alle Einzeltaten sich erst wie giftige Geschwüre heraus bilden, ist außerstande, sich von seiner nach unten fallenden Eigenschwere zu befreien. Das Ende aller Möncherei ist die Erfahrung der völligen sittlichen Ohnmacht, von der die Römerbriefvorlesung, die Psalmenauslegung und das große Streitbuch gegen Erasmus mit einer gewaltigen Monotonie reden.

3. Vor Gott gibt es in der Frage der Sünde keine Kompensation. Er ist „kein Krämer, der mit der Sündenvergebung einen Jahrmarkt anrichtet", daß man durch Feilschen und Handeln gute und böse Werke miteinander ausgleichen könnte. Darum ist auch die ganze subtile Unterscheidung des katholischen Beichtinstituts zwischen läßlicher und tödlicher Sünde unmöglich und sinnlos. Jede Sünde bedeutet jedesmal eine absolute Zerstörung der persönlichen Gottesgemeinschaft. Eine Lösung der Not durch Reduzierung des Anspruchs Gottes muß das Gewissen als Ausweg unbedingt ablehnen. „Annäherung an den Zustand der Seligkeit" bedeutet noch keine Anwartschaft auf das Heil. Es gibt keine gefährlichere Versuchung als den Gedanken: „Meinst du, daß es Gott so genau von dir fordert?" (W. A. 3, 447, 31). Gott will, daß man mit ganzem Herzen, mit ganzer Kraft und Zeit Ihm gehört. Der Fleck, der auf der Vergangenheit liegt, läßt sich durch kein „überschüssiges" Werk später irgendwie wieder ausgleichen; denn daß wir die Zukunft Gott ganz geben, ist ja wieder nur selbstverständliche Pflicht. Es bleibt ein Rest, der nie aufgeht, der ewig unbezahlt stehen bleibt[2]).

---

[1]) Formula Concordiae (J. T. Müller, Gütersloh 1890) S. 592. Ferner: Deo rebellis et inimicus, Deo et voluntati eius hostiliter repugnans (593). Die viel befehdeten Ausdrücke vom lapis et truncus (Sol. decl. 593, 19) sind noch nicht die härtesten Bilder, weil sie den Gedanken des bewußten, willentlichen Widerstrebens und des Aggressiven gegen Gott nicht zum Ausdruck bringen. Vgl. Fr. H. R. Frank: Die Theologie der Concordienformel II, S. 138 ff, Erlangen 1858.

[2]) Vgl. das schöne Wort Kierkegaards in der Beichtrede „Die Reinheit des Herzens" (München 1924): „Es ist ewig unwahr, daß die Schuld eine andere wird, selbst ob ein Jahrhundert dahinginge; so etwas zu sagen, heißt das Ewige verwechseln mit dem, was dem Ewigen am wenigsten gleicht, nämlich mit der menschlichen Vergeßlichkeit" (S. 23). Man braucht zum Verständnis des Schuldgedankens gar nicht jenen absoluten Pessimismus, daß vor Gott all unser Tun gleichmäßig schlechthin verdorben ist. Es genügt dazu schon die Einsicht, daß neben dem tüchtigen Werk immer auch das Versagen steht. Mit diesem Zwiespalt aber ist die Verurteilung schon besiegelt; denn vor Gott könnte nur das Durchgreifende, Ganze, Völlige im Endgericht schützen.

4. Wo aber das Gewissen den ernsten Gedanken von der „Nicht-Umkehrbarkeit der Zeit“[1]) einmal wirklich begriffen hat, da wird die Not unendlich groß. Denn wenn Gott an die Sünde keine Konzessionen macht, wenn es durch keine noch so treue, angestrengte, spätere Bemühung möglich ist, die früheren, schmutzigen Seiten im Buch des Lebens zu entfernen, dann ist die Zentralangelegenheit meines Lebens gar nicht mehr die Frage nach religiöser Kraft- und Lebenssteigerung, sondern nur noch die Frage, wie kann die auf der Vergangenheit liegende, von mir durch nichts mehr gut zu machende Schuld beseitigt und aufgehoben werden? Luther gab sich nicht zufrieden mit einer Kirchenlehre von der die Macht der Sünde allmählich verdrängenden Gnadenqualität. Er gab sich nicht zufrieden mit gesetzlichen Reformvorschlägen (evangelica lex), wie sie seit Hildebrand und Petrus Waldes bis hin zu Joh. Wessel und Savonarola von kirchlicher und oppositioneller Seite, bald kalt-rigoros, bald herzandringlich-warm oder fanatisch-schwärmerisch immer wieder erhoben und versucht worden waren. Daß er als erster wieder bei der Frage nach dem Gottesverhältnis einsetzte und nach dem die Schuld der Sünde lösenden Vergebungswort verlangte, das hat ihn zum urchristlichen Reformator gemacht. Schritt für Schritt ist er mit bohrender Konsequenz, auch vor den schwersten, demütigenden Selbsterkenntnissen nicht zurückschreckend, seinen Weg gegangen. An der Unreinheit aller Motive einschließlich der frommen erkannte er die trotzige, feindselige Ohnmacht des Willens, und als sein Gewissen auch den Weg der Ausgleichsmoral (sei es privater oder stellvertretend-kirchlicher Leistungen) versperrt fand, da sah er sich gestellt vor die konkrete Wirklichkeit der Schuld.

Es mag bedenklich erscheinen, systematische Darstellungen so stark an historische Gestalten anzulehnen, wie wir es hier getan haben. Wir haben es gewagt, weil Paulus und Luther mit einer unüberbietbaren Anschaulichkeit die furchtbare Krisis zeigen, in die alle Buchstabenethik als direkter Ausdruck unserer Rechtfertigung vor Gott den Menschen hineinstößt. Wo mit radikaler Aufrichtigkeit der Gesetzesweg aller Klöster, Kirchen und Schulen zu Ende gegangen wird, da verwandelt sich die securitas, die ἀταραξία in die pavida conscientia, da hört das Gewissen nicht mehr Gottes Lob und Anerkennung, sondern seine fordernde Anklage. Vor dem εἷς ἀγαθός muß alle noch so ener-

[1]) Die Tragik, daß wir die Zeitstrecke nicht gleich dem Raum beliebig oft durchlaufen können, hat Kierkegaard zum Ausgangspunkt genommen, um den furchtbaren Ernst der Sünde zu verdeutlichen. Im Anschluß an ihn hat Heim von einem philosophisch vertieften Schicksalsgedanken aus seine Sündenlehre entwickelt. Vgl. Glaubensgewißheit, S. 169 ff., Leipzig 1923. Glaube und Leben, S. 374, 406, 539 ff. Ebenso auch W. Elert, Die Lehre des Luthertums im Abriß K. II, S. 6, München 1926.

gische, religiöse Aktivität klein werden, muß der Mensch seinen Rechtsanspruch, den er propter opera et merita vor Gott geltend machen zu dürfen vermeint, niederlegen. An die Stelle der kühn sich selbst trauenden Zuversicht tritt die bange Frage der Verzweiflung: „wer weiß, wie du gelebt hast?" Der Heilige, der durch die Eigentat seiner Heiligung Heil zu erwerben suchte, muß erkennen, wie hinter seinem Selber-Wirken-Wollen im Grunde doch nur die Anmaßung des Eigenruhms verborgen liegt, die Luther „die Königin der Sünden" genannt hat[1]). Wo der Mut ehrlicher Wirklichkeitserkenntnis standhält, da stirbt der Mensch gerade am Eifer ums Gesetz durch das Gesetz (Gal. 2, 19), da zerbricht alle effektvolle Selbstherrlichkeit, da wird die Zuversicht der Eigenrettung bis in den Grund erschüttert. Der Mensch muß „die höchste und schwerste Kunst lernen, die es auf Erden gibt", das peccatorem fieri, er muß lernen seinen Reichtum, das Sich-stützen auf den Gewinn eigenen Erwerbs, für seine Armut zu halten und die Armut des demütigen und zerschlagenen Herzens für seinen Reichtum[2]). Von den Höhen der Herrschaft, des Wachstums und des Lebens gerissen in die Niedrigkeit des Abnehmen-, Sich-beugen- und Sterbenmüssens kann der Mensch nur noch das „Vergib uns unsere Schuld" stammeln. Ob ihm auf seine Bitte Antwort wird, hat er selber nicht mehr in der Hand.

Wenn der Pfad willensmäßiger Schulung aus mangelnder Kraft nicht auf die Höhe führen kann, vielleicht kann dann der Weg vitaler oder mystischer Entfaltung den Himmel erschließen? Warum zeigt auch hier wieder die Bibel im alten und neuen Bund jene merkwürdige Sprödigkeit, sei es gegen den taumelfrohen, orgiastischen Naturdienst des phönizischen Baals, der Astarte, der syrisch-phrygischen Magna mater, sei es gegen den schönheitstrunkenen, überschwenglichen Kult der griechischen Artemis, der mütterlichen Göttin des vegetativen Lebens, die in Athen, Korinth und Ephesus so herrliche Heiligtümer besaß[3]), sei es gegen die mantisch-visionären Prophetenschulen der vorexilischen Zeit wie gegen die theosophischen Mystiker in Colossä? Mit einer haarscharfen Sicherheit geht die biblische Linie zwischen jenen beiden Möglichkeiten des Naturkultus und der Mystik hindurch, beide als widergöttlich entstellte Verzerrungen ursprünglicher Wahrheit erkennend und ablehnend. Wir versuchen das Anliegen, das auch

[1]) W. A. 31, II, 259, 14: regina peccatorum. Arrogancia, quae in bono suo quaerit gloriam. Vorlesung über Jesaias 1527—30. Jes. 39, 1—2.

[2]) Vgl. Augustana Art. XII, XVI und XXVII, 49: Die christliche Vollkommenheit besteht in der Vollkommenheit der Buße und der Gottesfurcht.

[3]) H. Guthe, Kurzes Bibelwörterbuch, S. 124, Tübingen 1903.

hier die Bibel zu einer solch klar bestimmten Ablehnung bewegt, von dem Problem der Natur aus deutlich zu machen[1]).

Durch die Geistesgeschichte der Menschheit zieht sich wie ein verborgener Strom eine eigentümlich dualistische, spirituelle Auffassung über das Verhältnis von Seele und Leib. Bedeutende Führergestalten der Antike und des Orients sind die geistigen Väter; große, abendländische Denker sind ihnen gefolgt. Es sollen nur einige Namen die Reihe kurz charakterisieren: Plato (Phaedon), Pythagoras, Philo, Plotin, Proklus, Buddha, Zarathustra, Mani, Apollonius von Tyana, Basilides, Origines, Skotus-Erigena (de divisione naturae), die Viktoriner, Jakob Böhme, Joh. Mich. Hahn. Hinter ihnen steht als Gefolgschaft das unermeßliche Heer buddhistischer und parsistischer Jogis, der Mandäer und Neupythagoräer, der Gnostiker, Essener, Ebioniten, Nikolaiten, Kabbalisten, Therapeuten, Enkratiten, Boghomilen, Katharer und vieler christlicher Anachoreten.

Die Grundanschauung, die sie alle über die heimat- und zeitgeschichtliche Bedingtheit hinaus gemeinsam verbindet, ist jene akosmistische Seelenlehre, nach der Gott, der selbst reine Seelensubstanz ist, aus solchen substantiellen Bestandteilen wiederum spirituelle Seelen geschaffen hat[2]). Diese rein geistigen, unsinnlichen Wesen waren ursprünglich das einzig Reale. Die materielle Existenz, Leib, Natur und Welt, ist erst als nachträgliche Störung entstanden, sei es nach der gnostischen Lehre als mißglücktes Werk eines Demiurgen, sei es nach der theosophischen als eine durch den Sündenfall eingetretene Verstofflichung und Verdichtung des Psychischen. Auf jeden Fall aber gilt, daß das Geistige als das Unkörperliche, Unstoffliche wesenhaft heilig und göttlich gut, das Natürliche, Erdhafte dagegen ebenso wesenhaft niedrig schlecht und teuflisch gefährlich ist. Die Konsequenzen, die sich aus solchen naturalisierten Gleichsetzungen von Sinnlich-sündig und Seelisch-göttlich ergeben, sind ungeheuer: die Stellung des Menschen zum Leib bekommt einen völlig negativen Charakter. Er ist der Urquell alles Leids, ist Fessel, Käfig, Kerker, Grab, darin die Seele, der edle, aus der fernen Gotteswelt in die Stofflichkeit verbannte Gast, in widerwilliger Haft und Knechtschaft gehalten wird. Besonders richtet sich die Feindschaft gegen die geschlechtliche Bestimmtheit des Menschen, die man sich nur als eine mit dem

[1]) Vgl. dazu A. Köberle, Das Reich der Natur im Lichte der Schöpfung und Erlösung. Wort u. Tat Heft 15, Berlin 1928.

[2]) Zugrunde liegt hier überall der Gottesbegriff des ruhenden, vollkommenen Seins (τὸ ὄν). Auch für die Bezeichnung der sittlichen Seite Gottes wählt man hier das sächliche genus: summum bonum.

Verlust des status integritatis entstandene, niedrig-sündige Entartung ins Fleisch denken kann. Der in drastischen Schilderungen vollzogenen Verachtung der Ehe als unsittliches, verunreinigendes Element entspricht die Verherrlichung der Virginität, die — eine erneute, schwere Belastung für den orientalisch-heidnischen Synkretismus der römischen Kirche — gerade von den abendländischen Vätern, voran Tertullian, Ambrosius und Hieronymus, vom mittelalterlichen wie modernen Katholizismus stets mit hingebendem Eifer betrieben worden ist. Wenn auch Eremiten und Heilige in großer Zahl aus bitterer, ehrlicher Not heraus in ihren confessiones über qualvolle Heimsuchungen durch die wildesten, erotischen Phantasien und Lüsternheiten klagen, wenn auch die heiße, schwüle Sprache der Brautmystik die dorthin abreagierte Unkeuschheit nur schlecht verhüllt, das alles ändert nichts daran, daß die Enthaltung von der Ehe in der Konsequenz jener dualistischen Anschauung als heiliges Werk gilt, daß durch solche „Entsinnlichung" Versittlichung bewirkt werden soll.

Wenn aber Natur und Gnade, Schöpfung und Erlösung in keinem Zusammenhang mehr miteinander stehen, ja sich diametral widersprechen, dann ergibt sich als religiöse Aufgabe mit Notwendigkeit das Ideal der ἀπάθεια und zwar in dem doppelten Sinn als völlige Zurückgezogenheit von Natur und Kultur. Man will der Erde nicht mehr länger angehören. Symbol dafür wird die Klosterzelle in ihrer stillen Abgeschiedenheit, fern vom Lärm und der Last alltagsschwerer Wirklichkeit mit dem „einen Fenster, das nichts von der Erde, nur ein Stück Himmel sehen" läßt[1]). Die Welt ist als wertlos, wesenlos zu vergessen. Erst recht findet man kein Verständnis für die sittliche Aufgabe und Verantwortung an der Volksgemeinschaft. Es fehlt die sachliche, selbstlose Wertung der Arbeit. Wo sie geübt wird, da wird ihr Recht begründet als Mittel gegen die Versuchungen des Fleisches, als Hilfe für die Katharsis oder zum Ruhm einer Kirche, die den jenseitigen Himmel vermittelt. Nicht einmal zwischen den zu einem claustrum vereinigten Brüdern kommt es zu wirklicher Gemeinschaft. Wohl sind sie alle zusammen, aber in der Zurückgezogenheit der eigenen Zelle ist doch jeder einsam in seiner individuellen, subjektiv-isolierten Seelenpflege. Es liegt in der Konsequenz jedes Unsterblichkeitsglaubens, der nur das „Gott und die Seele" kennt, daß er das Wörtlein „unser" verlernt. Es leuchtet ein, welchen absoluten Wert von dieser die Natur verachtenden Grundanschauung aus Mora-

[1]) H. Bechmann, Evangelische und katholische Frömmigkeit im Reformationsjahrhundert, dargestellt an M. Luther und Teresa di Jesu, S. 35. Aus der Welt christl. Frömmigkeit, ed. Fr. Heiler, Bd. 4. München 1922.

lismus und Askese bekommen mußten, wie erst auf diesem weltanschauungsmäßigen Unterbau das ganze Stufenleitersystem mönchischer Virtuosität, die ganze Differenzierung von praecepta und consilia evangelica (als schwächere oder stärkere Mittel zur Loslösung von der Welt) entstehen konnte. Es leuchtet aber auch ein, wie man anderwärts von den gleichen Voraussetzungen aus auch zu einem wild ausschweifenden, sexuellen Libertinismus gelangen konnte, weil ja dem Körper als der „nur" stofflichen, wesenlosen Substanz jede Gottbezogenheit fehlt, weil man sich hier mindestens in einer völlig neutralen Sphäre bewegt. Das Motiv ist in beiden Fällen das gleiche: Abtötung oder Verachtung des Leiblichen auf Grund und zugunsten eines extremen Spiritualismus[1]).

Wie ist, von einem solchen weltverneinenden Dualismus aus gesehen, die Lage, in der der Mensch sich hier auf Erden Gott gegenüber befindet? Sie ist im letzten Grund außerordentlich beruhigend: der Leib gehört nach unten, zur Erde, zum Tier, die Seele nach oben zu Gott, zum wesenhaft Guten. Die Sündennot erwächst nur aus der Verflochtenheit in die Materie. Ist man davon gelöst und befreit, sei es in der Ekstase oder im Tod, dann muß der Lichtstrahl, den nur die irdische Hülle geschwächt oder verdunkelt hatte, wieder zum ewigen Licht zurückkehren. Hier braucht und kennt denn auch ganz folgerichtig das Zentrum des Menschen keine μετάνοια, keine harte Umkehr, nur unmittelbare Heimkehr, keinen Bruch, nur sieghaften Durchbruch, keinen schmerzlichen Untergang, keine Höllenfahrt bitteren Sterbens, nur eine kühne, sichere und frohe Ausfahrt und Auffahrt zum Leben[2]).

[1]) Ein Musterbeispiel dafür sind die Schwärmer in der Gemeinde zu Korinth, bei denen sich Gleichgültigkeit und Verachtung gegenüber der Ehe, Lobpreis der Virginität verband mit einer ungezügelten Erotik, die den Gang zur Dirne dem Pneumatiker unbedenklich gestattete. Ähnlichen Anschauungen huldigten offenbar die Nikolaiten in Ephesus und Pergamum (Offenb. 2, 6; 2, 15), die von einer gnostisch-dualistischen Schöpfungslehre her die Fleischwerdung Jesu zugunsten eines Doketismus ablehnten (1. Joh. 4, 2 f., 2. Joh. 5,7) und sich dabei gleichzeitig der Vielweiberei ergaben. Vgl. A. Schlatter, Die korinthische Theologie. Beitr. z. Förd. christl. Th. 18, 2, Gütersloh 1914.

[2]) Es wäre eine Arbeit für sich, zu zeigen, wie verschiedenartig die einzelnen Seelenvorstellungen auf die Auffassung des Todes eingewirkt haben. Es sei hier nur kurz angedeutet, wie die Stoa, ganz folgerichtig von ihrer spirituellen Psychologie aus, den Selbstmord der bewußt überlegenen Tat als Mittel zur Seelenbefreiung gebilligt und empfohlen hat. Vgl. O. Schmitz, Der Freiheitsgedanke bei Epiktet und das Freiheitszeugnis des Paulus. Ntl. Forschungen I, 1, Gütersloh 1923. S. 28 und 66. Ferner C. Stange, Die Unsterblichkeit der Seele, Gütersloh 1925. G. Quell, Die Auffassung des Todes in Israel, Leipzig 1925. P. Althaus, Unsterblichkeit und ewiges Leben. Religionskundliche Quellenhefte Nr. 48. Fr. Blanke, Die Bedeutung von Tod, Auferstehung und Unsterblichkeit bei Luther, Vierteljahrsschr. der Luthergesellsch. 1926, H. 2. E. Hirsch, Die idealistische Philosophie. S. 60, 99, 83.

Die Anthropologie und Kosmologie der Bibel steht zu dieser weltvereinenden Spekulation in fundamentalem, geradezu exklusivem Gegensatz. Gott hat nicht nur Seelenmonaden aus sich herausgesetzt, er hat auch Sterne und Erde, Gras, Blumen und Brot, er hat auch den Leib des Menschen geschaffen. In der untrennbaren Einheit von σάρξ und ψυχή stammt der Mensch von Gott, steht er als σῶμα vor Gott, als creatura, die durch das Wunderwerk ihres leiblichen wie seelischen Daseins in Ehrfurcht den Schöpfer in seiner Größe und Güte preist. Πᾶν κτίσμα θεοῦ καλόν (1. Tim. 4, 4). Freilich auch die Bibel weiß von den Dissonanzen und der Zerrissenheit dieser Erde. Im Buch Hiob hören wir Schreie von so verzweifeltem Gram gegen diese entstellte, leiderfüllte Weltgestalt, wie sie kein moderner Atheist furchtbarer ausstoßen kann. Das Neue Testament spricht von den Menschen, die sitzen in „Finsternis und Schatten des Todes", und Paulus hört, wie auch durch die Kreatur der sehnsüchtige Seufzer geht, frei zu werden von dem Druck dieser Vergänglichkeit.

Aber wie ganz anders ist die Erklärung, die dieser düstere Tatbestand erfährt! Nicht, daß ich auf der Erde wohne, ist der Grund des Elends, nicht, daß ich einen Leib habe, ist die große Verlegenheit. Diese ganze Verteilung auf zwei Prinzipien (Vernunft und Sinnlichkeit, Stoff und Geist) ist eine zu einfache, angenehme Lösung des Rätsels. Die Lage wird viel ernster beurteilt: wir haben erst Gottes ursprüngliche reine, schöne Schöpfung durch Schuld entstellt (Röm. 8, 20), haben uns von Gott in trotzigem Ungehorsam gelöst in der Ganzheit und Einheit des Wesens und haben uns dadurch selber erst mit allem, was wir sind und haben, verdorben. So, wie Seele und Leib in ihrer ursprünglichen Reinheit von dem lebendigen Gott zeugen und in Ihm sich freuen können (Ps. 84, 3b), so zeugen jetzt beide schuldhaft ins Verderben gerissen von dem Fluch der Gottlosigkeit. Nun erschrecken die Gebeine (Ps. 6, 3) und das Herz erbebt, wenn wir vor Gott stehen. Die schweren Schatten, die auf allem Leben liegen, stammen nicht aus einem naturhaft physiologischen, sondern aus einem sittlich willensmäßigen Gegensatz. Leiblichkeit und Sinnlichkeit könnten an sich absolut rein sein. Gott hat sie nicht „im Anfang" als substantiell-sündig, elend und schlecht geschaffen, darum empfinden wir auch ihre Zerstörung im Alter, Krankheit und Tod als das schlechthin Sinnwidrige, das nicht sein sollte.

Dann aber wird das Sterben zu einer bitterernsten Not, wenn sich die animistisch gedachte Loslösung der göttlichen Seelensubstanz von der „niedrigen" Materie dem Gewissen als ein absoluter Trugschluß erweist. Wenn gerade das geistige Ich als das Primäre, Anstoßgebende uns in jene zen-

trale, gottwidrige Verstörung hineingerissen hat, dann ist mit dem bloßen Akt der Trennung vom Leib nicht im geringsten geholfen. Der Tod als solcher ist dann noch nicht der Eingang zum Leben. Mit dem Ablegen des Erdenkleids ist für die Seele, die sich immer nur selber gesucht hat, noch nicht die göttliche Einigung gegeben, im Gegenteil, sie muß sich fürchten vor Gottes Thron hinzutreten. Hier liegt wieder die weltgeschichtliche Bedeutung des Alten Testamentes, daß man der Versuchung des platonischen Erlösungsweges, der in der nachexilischen Zeit nahe genug lag, aus unbestechlichem Gewissensernst heraus nicht erlegen ist. Nur an die Hoffnung auf einen von Gott zu erwartenden Messias, der Vergebung bringt, die Herzen erneuert und einen neuen Himmel und eine neue Erde schafft, hat man sich mit umso inständigerer Sehnsucht geklammert. Der gleiche Gedankengehalt hat den Sterbe- und Ewigkeitsliedern unserer Kirche ihren herben Klang gegeben. „Für die Väter lag die Schwere des Sterbens in der Not des Gewissens[1])." Die Innerlichkeit war ihnen nicht das, was sie am „Abend des Lebens" tröstete, sondern das, was sie quälte. Von dem ergreifenden Gesang eines Joh. Kempf (1625) „wenn ich in Todesnöten bin und weiß kein'n Rat zu finden" führt keine Brücke zu der harmlosen Todeszuversichtlichkeit der Stoa, zu Senecas: patent undique ad libertatem viae multae, breves, faciles".

Am deutlichsten ist die biblische Naturauffassung an der Gestalt Jesu selbst zu erkennen[2]). Nach der Anschauung eines D. Fr. Strauß gehört er auf die Seite Buddhas, in die große Reihe derer, die gelehrt haben: naturalia sunt turpia. Allein dem Vorwurf der Naturfeindschaft widerspricht sein ganzes Verhalten. Jesus lebte nicht von der Vorstellung, der Mensch sei nur Seele. Er hat auch den Leib ernst genommen als die Stätte schuldhafter Zerstörung, wie göttlichen Wunderwirkens. Wie er die Natur und ihre Schönheit mit Augen reiner Andacht gesehen hat, davon reden seine Gleichnisse eine eindrucksvolle Sprache. Die spirituelle Seelenhaltung des Mystikers kennt gegenüber der Natur nur den „Eros" im Sinn des platonischen Mythos: nichtige, vergängliche Wesen sollen zu einem die Meditation erleichternden Gleichnis für ewige, überirdische Ideen werden. Jesus hatte gegenüber der Natur die ἀγάπη, jene unmittelbare Liebe, die auch die Erde und den Kosmos als Schöpfung, als Ursprung aus der Hand des Vaters erkennt und ihm in Seinen Werken Dank und Lobpreis entgegenbringt.

[1]) P. Althaus, Der Friedhof unserer Väter, S. 46 und 55, Gütersloh 1915.

[2]) Vgl. Schaeder, Religiös-sittliche Gegenwartsfragen, Vorträge, S. 43 ff.: Der Christ und die Natur, Leipzig 1911.

Die Entstelltheit und Verdorbenheit der Welt, die er wie keiner sah, hat ihn nie an dem göttlichen, immer nur am menschlichen Tun und Wirken irremachen können. Es ist unsagbar verhängnisvoll geworden, daß der neutestamentliche Sprachgebrauch von „Fleisch und Geist" so stark den Eindruck der scheinbaren Verwandtschaft der Bibel mit dem orientalisch-antiken Dualismus hat hervorrufen können. In Wahrheit ist dort der Begriff der σάρξ nie ein gnostisch-substantieller, sondern immer ist damit gemeint der sich in der Schöpfung selbst vergottende, in der Irdischkeit aufgehende, ertrinkende, begehrende Ich-Wille, der dem „göttlichen Geist" widerstrebt[1]). Gegen diesen Fleischeswillen zu kämpfen fordert das apostolische Zeugnis mit unaufhörlichem Nachdruck, nicht gegen die ὕλη eines metaphysischen Spiritualismus. Erst recht ist Jesu leibliche Auferstehung der stärkste Ausdruck für „die positive Beziehung Gottes zur Natur"[2]). Ebenso weist der Charakter der eschatologischen Bilder bei Jesus und in der Apokalypse (im Gegensatz zu der Bildsprache der Mystik) hin auf das leibliche „Ende der Wege Gottes".

Der längere Anmarschweg hat Verständnis bereiten wollen für die eigenartige Spannung, in der nach biblischer Anschauung Himmel und Erde, Gott und Natur post lapsum zueinander stehen. Erst von daher begreift man ganz, warum auf diesem Boden sowohl der vitale wie der mystische Aufschwung stets so schroffe Ablehnung fanden.

Der Mensch der Renaissance, der dionysischen Sinnenfreude, des erotisch-künstlerischen Rausches, des naturschwärmerischen Freideutschtums, der in der Evolution seiner leibhaften Gaben und Kräfte sich ausschwingen möchte, hat hinter tausend Verzerrungen und Entstellungen noch ein ganz richtiges Empfinden davon, daß uns Gott auch im leiblichen Sein begegnen will. Oft ist (so war es jedenfalls an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert in Italien) ein solcher ästhetischer Enthusiasmus wie eine zornige Reaktion, wie eine ingrimmige Rache für die Verdammung der Erde zugunsten eines spirituell-verdünnten, unsinnlichen Himmelsglaubens, wie ihn das mittelalterliche Mönchtum kultiviert hatte. Aber über diesem Protest gegen die Verflüchtigung von Gottes Werk in eine blasse, falsche Geistigkeit denkt man nicht mehr daran, daß wir zwar wohl Gottes Schöpfung, aber eben gefallene Schöpfung Gottes sind. Man vergißt, daß auch der Leib durch die Begierde des bösen Willens, der Genuß ohne Verantwortung, Lust

[1]) Nebenher geht im N. T. der natürliche Gebrauch des Wortes σάρξ ohne sittliches Werturteil, z. B. Römer, 9, 3; Kol. 2, 5; 1. Kor. 15, 39.

[2]) A. Schlatter, Das christliche Dogma², S. 310, Stuttgart 1923.

ohne Last sucht, mit entstellt ist und seine Reinheit verloren hat. Nicht daß er wesenhaft schlecht wäre! Jedes gesunde Kind ist noch heute ein Lobpreis göttlichen Schöpfungswunders. Aber es heften sich gerade an den Leib und seine Beschaffenheit dämonische Leidenschaften und nehmen ihm den Charakter seines ebenbildlichen Ursprungs. Das Gericht Gottes über eine Vitalität, die sich in Schönheit und Genuß, in göttlich-harmonischen Klängen unmittelbar verströmen möchte, drückt sich darum gerade darin aus, daß der Mensch da, wo er göttlich werden will und sich herrlich zu entfalten meint, am leichtesten zum Tier wird (Röm. 1, 18—32). Gerade der glutheiß gesteigerte Genuß führt dem Tod mit jedem Schritt immer rascher entgegen. Wo wir am höchsten gestiegen zu sein glauben, sind wir in Wahrheit dem Fallen und Untergehen erschreckend nahe gekommen. Der naive Hymnus auf die blühende Schönheit als direkter Ausdruck des Gottesverhältnisses ist eine Illusion, die durch die harte Wirklichkeit, daß der Leib sterben muß, endgültig widerlegt wird.

Darum ist es nicht Prüderie, wenn die evangelische Kirche heute den Bestrebungen einer jugendlichen Naturerotik ihr klares Nein entgegenstellt. Es ist lediglich der uralte Gegensatz von Reformation und Romantik, von Reformation und Renaissance, der hier nur in neuer Form wieder zum Ausbruch kommt. Man darf den Satz wagen: die Romane von Strindberg und Dostojewski, die Sittengemälde mancher großer Franzosen (z. B. Maupassant), die vom Fluch der Geschlechtlichkeit so entsetzlich nüchtern reden, sind weniger gefährlich als die Schönheitsfilme der modernen Nacktkultur, wo die Morgen- und Sonnenseite leiblichen Lebens einseitig strahlend verklärt wird und die Kirchhofsseite, der an der Leiblichkeit haftende Fluch von Sünde, Krankheit und Vergänglichkeit so völlig verschwiegen und verleugnet wird. Die Bibel hat auf diese Hybris, wo der Leib sein will, was er nicht ist, und nicht sein will, was er ist, nur die Antwort, die sich bezeichnenderweise im Alten Testament und Neuen gleichermaßen findet: „Alles Fleisch ist wie Gras und alle Herrlichkeit des Menschen wie des Grases Blume. Das Gras ist verdorret und die Blume ist abgefallen; aber des Herrn Wort bleibt in Ewigkeit“[1]).

Krankt die religiöse Erotik an hemmungsloser, trunkener Weltbesessenheit, so die Mystik an einer irrtümlichen, die Sache auch nicht bessernden Weltflüchtigkeit. Will die Vitalität nicht das Elend der Leiblichkeit sehen, so jene nicht das Elend der Innerlichkeit. Man kann den einschneidenden Gegensatz von mystischer und biblischer Frömmigkeit wohl am besten veran-

[1]) Jes. 40, 6—8. 1. Petr. 1, 24 f.

schaulichen an der Stellung zum Gebet. Fr. Heiler hat ja selbst in seinem umfassenden, religionspsychologischen Werk über das Gebet darauf hingewiesen, daß sich hier zwei qualitativ verschiedene Welten gegenüberstehen (S. 407 f.). Leider hat er nicht dazu den Mut gefunden, von der „hohen Warte des Religionspsychologen", der alles gelten läßt und damit alles relativiert, herabzusteigen und in einem existentiellen, christlichen Glaubensurteil das biblisch-prophetische Gebet in seinem heiligen Ernst und seiner göttlichen Ehrfurcht eindeutig über alle, ja jenseits von allen andern Formen zu stellen.

Alles mystische Beten steht und fällt mit jener spirituellen Seelenauffassung, wie wir sie oben charakterisiert haben. Ist die Seele wirklich der reingebliebene, göttliche, edle Funke aus dem ewigen Feuermeer, dann gestaltet sich auch das Gebet nach purgativer Vorbereitung als wonniges Verströmen in der Gottheit, da das Ich-Bewußtsein aufhört, als die affektlose, traumverlorene Ruhe des Nirwana. Diesem seligen Überschwang steht gegenüber die Erfahrung aller biblischen Beter: wem einmal wirklich Gott selber begegnet ist und nicht nur sein höheres Ich oder ein erdachtes Phantasiebild von Gott, der wird aufgeschreckt aus dem Träumen zum Wachen, aus der unkeuschen Annäherung zum erschreckten Zurückweichen, aus der harmlosen Vertraulichkeit einer schwülen Gebetssprache zu in Ehrfurcht Abstand haltenden Worten. Jesajas „Wehe mir, ich vergehe; denn ich habe den Herrn gesehen", Abrahams Anruf „Ich habe mich unterwunden, mit dem Herrn zu reden, wiewohl ich Erde und Asche bin"[1]), solche Worte machen deutlich: es ist der sündigen Kreatur nicht möglich, ohne weiteres mit Gott in Gemeinschaft zu treten. Darum kennt schon das Alte Testament in vollem Umfang Mittlerpersonen, Mittlergaben, was der Mystik zu allen Zeiten verhaßt ist[2]): die Kapporeth, die Thora, das Schuldopfer, den großen Versöhnungstag, die Propheten als geistige Aristokratie, die Gott in freiester Wahl sich zu Werkzeugen und Boten seines Willens bestimmt.

[1]) Jes. 6, 5. 1. Mos. 18, 27.

[2]) Chamberlain stellt in seinen „Grundlagen des 19. Jahrhunderts" von seinem spiritualistischen Monismus aus mit Unwillen fest, daß dem Juden jeder Sinn für pantheistische Mystik abgehe! Ebenso wird in den Büchern des „Deutschen Glaubens" bei den um Dinters antipaulinisches „Geistchristentum" gescharten Gemeinden das A. T. im Namen der Philosophie eines Eckehart, Böhme, Fichte und Lagarde auf das heftigste bekämpft, weil es den selbstverständlichen Gedanken vom Gott der Immanenz und von der Würde der natürlichen Gotteskindschaft nicht kenne, ein Gedanke, der freilich „nur Ariern von Natur eigen ist", so z. B. Dietrich Klagges, Das Urevangelium Jesu, der Deutsche Glaube. Meister Ekkehart Verlag 1926. Chamberlain, Arische Weltanschauung. München 1917.

Diese heilig bewahrte Ehrfurcht gegen Gott bleibt im Neuen Testament voll und ganz aufrecht erhalten[1]). Wie steht Paulus, der δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, demütig und gehorchend unter seinem Herrn, wie wenig Rühmens macht er von seinen Gesichten und Offenbarungen! Er weiß, daß auch der ψυχικὸς ἄνθρωπος (1. Kor. 2, 14) mit seinen feinsten, verborgensten Seelenkräften (einschließlich der mediumalen und okkulten, würden wir heute sagen) vergeht. Das „Seelische" kann so wenig wie Fleisch und Blut das Reich Gottes erben, wenn nicht der κύριος in freischenkender Liebestat die Gabe des πνεῦμα verleiht, das allein zum Leben führt. Wenn der Mensch aber Gott gegenüber in einer solchen dauernden Abhängigkeit steht, dann verbietet sich beim Gebet jede Identitätsspekulation, jede Verschmelzungsmystik. Auch die berühmte Stelle vom „Christus in mir" (Gal. 2, 20) ist, was fast regelmäßig übersehen wird, gesichert vor der Mißdeutung einer völlig überwundenen Spannung oder proleptischen Schau durch ihren Nachsatz: „sofern ich aber noch im Fleische lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich selbst für mich hingegeben hat"[2]).

Luther war auch in dieser Hinsicht ein treuer Schüler des Paulus. Er war ja in den entscheidenden Jahren seiner Entwicklung ständig begleitet von der Versuchung, den mystischen Erlösungsweg zu gehen. Zur Rechten standen die im Kloster gelesenen, eine Zeitlang stark wirkenden Meister wie Bonaventura[3]) und Tauler, zur Linken die ihn hart bedrängenden Schwärmer Karlstadt und Münzer. Was ihn zurückhielt, sich nach einer der beiden Seiten anzuschließen, war die schmerzliche Gewissenserfahrung, der er ehrlich standhielt, daß der Blick in das Innere nicht ein „göttliches Gespür", nicht ein lumen internum zeigt, sondern die Verderbtheit des bösen Wollens[4]). Darum war er sich auch innerlich ganz gewiß: Propheten, die „mit der hohen Majestät als mit einem Schusterknecht reden", die sich „so gemütlich mit

[1]) Selbst „die Beschreibung der Gottessohnschaft Jesu, seines Verkehrs mit dem Vater, bleibt von Mantik, Mystik und Okkultismus ganz geschieden". A. Schlatter, Die Geschichte der ersten Christenheit², S. 18, Gütersloh 1926.

[2]) Vgl. W. Lütgert, Reich Gottes und Weltgeschichte, Vorträge. S. 125 (Das Wesen der Mystik) Gütersloh 1928.

[3]) H. Böhmer, Luther im Licht der neueren Forschung, S. 45, 135, Leipzig 1918.

[4]) K. Holl: a. a. O. S. 59 (Anm. 5) ff. und „Luther und die Schwärmer", S. 425 bis 450. Vgl. auch: „Es sind gefährliche Prediger, die viele Bücher vom beschaulichen Leben geschrieben haben, wie die Seele soll mit Gott vereinigt werden.... und haben niemand zwischen Gott und Mensch gestellt. Daran hab ich mich schier zu Tod studiert. Daher kommt das Halsstürzen." Zitiert nach Gg. Buchwald: Neues zur Charakteristik Luthers, S. 44, Leipzig 1924.

ihm auf Du und Du stellen", sind Gott in Wahrheit noch nicht wirklich begegnet, sonst kämen sie nicht so rasch und leicht über das anklagende Gewissen hinweg in ihre wirklichkeitsfernen Träumereien und Schwärmereien. Es fehlte das „Ernste und Ehrerbietige", das einen Veit Dietrich an Luthers Gebet, das er einmal belauschte, so tief ergriff.

Zwei Beispiele aus der neuesten Missionsgeschichte mögen abschließend den absoluten Gegensatz zwischen dem Rauschzustand mystischer Versenkung und evangelischem Gebet charakterisieren. Der Japaner K. Kurosaki schreibt in seinem Bekenntnis „Bekehrung eines Gottlosen"[1]) im Gedanken an die Zeit, da er noch den Weg der pantheistischen Mystik ging und auch das neutestamentliche Wort als Vereinigungsmittel mit dem Universum meditierte: „Es macht mich jetzt noch schaudern, wenn ich daran denke, wie hochmütig ich damals war". Ebenso unterscheidet der indische Sadhu Sundar Singh klar — und man bedenke, was das für einen in der hinduistischen Spekulation aufgewachsenen Geist heißt! — zwischen der ihm wohlvertrauten, mystischen Betrachtung, die ihm den Frieden des Herzens nicht bringen konnte, und dem schlichten Gebet zu Jesus, das ihm „mehr geholfen hat als alle Meditationen"[2]).

So bleibt es denn bei der harten Tatsache, daß auch das Naturfeuer der Vitalität wie das Liebesfeuer der Mystik dem Menschen nicht wahrhaft aus der Not helfen können. Die Lüge, die in der Vergottung des bluthaft schöpferischen Lebens liegt, offenbart sich selbst in erschütternder Deutlichkeit an dem wilden, ohnmächtigen Haß des ästhetischen Menschen gegen die harte, alles Fleisch richtende Sprache Gottes in dieser Welt. Goethe, der die gealterten Freunde nicht mehr sehen kann, jener französische König, der befiehlt, bei der Ausfahrt nie den Wagen an einem Friedhof vorbeizulenken, Nietzsches empörter Trotz gegen das Bild des ecce homo — das alles ist nichts anderes als ein verzweifeltes Sturmlaufen, ein Vergessenwollen der gefallenen Kreatürlichkeit, das uns doch nie wirklich gelingen will und das uns in seiner schließlichen Erfolglosigkeit Gottes Gericht darüber unzweideutig verkündet. Umgekehrt zeigt sich der Betrug und Irrtum der Mystik in ihrem unfreien, unfrohen Blick gegenüber der Welt. Wie mühsam, wie gequält ist ihre Stellung zur Schönheit der Erde, zur Freude des Berufs,

[1]) Berlin 1924, S. 18.

[2]) Fr. Heiler, S. S. Singh, Ein Apostel des Ostens und Westens, S. 74, München 1924. Völlig ist der indische Pantheismus bei dem Sadhu freilich trotzdem nicht überwunden. Man denke z. B. an seine Verständnislosigkeit für das Bittgebet. Ferner Fr. Heiler, Christl. Glaube und Indisches Geistesleben, S. 82, München 1926.

zum Reichtum des Kindes![1]) Was ist ihre rein negativ asketische Auffassung von der Erde für eine Verachtung des ersten Glaubensartikels! Ihre Weltfremdheit, die Erlösung bringen soll, ist schon gerichtet durch den Blick auf Gestalten wie Martin Luther, Paul Gerhardt, Matthias Claudius, Wilhelm Löhe, Männer, die wahrhaftig im Heimweh, im Gefühl am „Abend der Welt" zu stehen, gelebt haben und die doch Gott auf der Erde in heiliger, froher Natürlichkeit dienten im Bewußtsein: nicht die Erde, sondern der Gott den Dienst weigernde Ungehorsam des Herzens ist es allein, der das Elend schafft.

Es wird dem Menschen schwer, seinen trotzigen Willen unter Gottes Gericht zu beugen, schwerer noch wird es ihm, die Illusionen über seinen seelischen Reichtum aufzugeben, am schwersten aber wird ihm das Geständnis des Mangels und Ungenügens angesichts seiner erkennenden Urteilskraft. „Daß Gott mächtiger ist als wir, pflegen wir Ihm einzuräumen, aber nicht, daß Er klüger ist"[2]). Daß sittliche Anstrengung in Ohnmacht endet, daß seelische Steigerungen ermattet zusammenbrechen, das zuzugeben, sind wir unter Umständen noch bereit. Aber so, wie sich belagerte Truppen nach der unfreiwilligen Räumung zweier Außenforts mit um so zäherem Widerstand zur Verteidigung der letzten Schanze einsetzen, so sammelt der von Gott in Frage gestellte Mensch die letzten Kräfte zur Verteidigung seines erkenntnisfähigen Vermögens. Mögen Wille und Gefühl das Schlachtfeld räumen müssen, die Vernunft wird ihren Gefechtsstand bis auf das äußerste verteidigen. Sie soll nicht auch noch der allgemeinen Gebrechlichkeit und dem Gericht Gottes hier auf Erden verfallen. Hier, so rühmt man sich, ist der Mensch intakt geblieben, hier kann die unmittelbare Korrespondenz von der Erde zum Himmel niemals unterbrochen sein.

Allein, es muß doch zu denken geben, daß die Bibel an dieser Stelle mit ihrem Angriff nicht im geringsten Halt macht. Was bedeutet jenes, den geistigen Höhenflug jäh ernüchterndes Ausrufezeichen von der Furcht des Herrn, die der Anfang aller Erkenntnisse ist, was meint jenes Wort klarer, scharfer Transzendenz von dem Gott, der in einem Lichte wohnt, da nie-

[1]) Als dem Prinzen Sidharta (Gotama Buddha) kurz vor seinem Weggange aus dem väterlichen Palast die Geburt eines Sohnes gemeldet wurde, soll er gerufen haben: „Eine Fessel ist mir geschmiedet!" Vgl. Ps. 127: „Siehe, Kinder sind eine Gabe des Herrn und Leibesfrucht ist ein Geschenk".

[2]) W. A. 36, 155, 31 f.: Nos alioqui solemus deo omnia dare, quod potentior, sed hoc non, quod prudentior. Predigten des Jahres 1532, Nr. 16, 28. März.

mand zukommen kann?[1]) Was besagen jene zwei, dem natürlichen Denken schwerstes Ärgernis gebenden Kapitel am Beginn des 1. Korintherbriefes mit der zur Bescheidenheit rufenden Frage des Apostels „wer hat des Herrn Sinn erkannt?", mit der unerträglichen Demütigung des natürlichen Menschen, der nichts von dem Geist, nichts von den Tiefen der Gottheit vernehmen und erforschen kann? Wie kann es die Bibel wagen, jenes axiomatische Teilhaben menschlicher Weisheit an der allgemeinen Weltvernunft, wovon ein Mark Aurel in seinem Tagebuch mit so stolzem Selbstgefühl spricht, in Frage zu stellen? Warum begegnen wir auch angesichts der Spekulation, genau wie bei Moralismus und Mystik, jenen harten Gegensätzen zwischen Jerusalem und Athen, zwischen Paulus einerseits und Platon und Plotin andererseits?

Wir wollen versuchen, auf diese Frage eine Antwort zu geben, indem wir dabei anknüpfen an die Gedankenarbeit zweier biblischer Theologen der Gegenwart, die bei aller Verschiedenheit der Ausgangspunkte und der Akzentuierung doch nah miteinander verbunden sind in der gemeinsamen, entschlossenen Ablehnung des griechischen Rationalismus. Es sind Adolf Schlatter und Karl Heim.

Schlatter's scharfer Gegensatz zu dem Denkideal von Hellas hat einen doppelten Grund. Er bekämpft zunächst — und hierin hätten wir ihn schon früher nennen können — mit aller Energie den platonischen Dualismus, der die Natur als böse verdammt und Gott dadurch näherzukommen meint, daß man das Konkrete als das Zufällige, Unwesentliche, als „die Verhüllung und Verlarvung des Göttlichen" durch Entleerung und Verflüchtigung immer mehr spiritualisiert. Er, der „empirisch beobachtende Theologe", wie er sich am liebsten heißen möchte[2]), der immer von der Anschauung, nie vom Begriff ausgeht, nennt es „eine verfluchte Undankbarkeit", wenn wir in der empfangenen Gabe des Konkret-Individuellen nicht mehr den Geber erkennen, wenn wir erst durch Abstraktion ins Allgemeine die Berührung mit dem Absoluten finden wollen.

Stärker aber ist noch ein anderer Gegensatz zum Griechentum. Das reine Denken als Bewegung hin zu Gott wird nicht verworfen, weil dem Intellekt dazu die Fähigkeit fehlt. Schlatter kennt keine „Furcht vor dem Denken". Er hat im Gegenteil von seinem „naiven Realismus" aus eine sehr hohe, zuversichtliche Meinung von der menschlichen Erkenntniskraft. Das reine

[1]) Spr. 1, 7; 9, 10. Ps. 111, 10. 1. Tim. 6, 16.

[2]) Vgl. Briefe über das Dogma, letzter Abschnitt: „Wie soll ich mich heißen?" Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 16, 3, 1912.

Denken wird darum verworfen, weil es „der Liebe und des Wirkens entbehrt". Man kann Gott nicht als ruhendes Sein wie einen gesicherten Besitz genießen, ohne ihm zugleich mit opferbereitem Willen zu dienen. Der aristokratische „Nur-Intellektualismus", der über der ἐπιστήμη τοῦ θεοῦ, über dem kontemplativen Anschauen der göttlichen Dinge das Wollen und Handeln vergißt, ist die eigentliche, große und schwere Sünde. Es ist ein eitler Wahn zu glauben, man könne die Wahrheit anschauen, ohne sich ihr hinzugeben, man könne das Leben auf Denkakte reduzieren und das Handeln unterlassen[1]). Schon die Überordnung des Erkennens über den Willen, wie sie im Anschluß an die aristotelische Noetik der Thomismus lehrte, erscheint Schlatter als eine gefährliche Entartung, die weit über den Katholizismus hinaus der gesamten theologischen Arbeit der christlichen Kirche schweren Schaden zugefügt hat. Er weiß sich in dem Kampf gegen eine theoretische „Scholastik", wie sie zu allen Zeiten an die Theologie als Versuchung herantritt, eins mit der Bibel, der eine Erkenntnis, der die Liebe fehlt, für nichts gilt, die weiß, daß das Wissen, dem die Liebe mangelt, nur aufbläst, aber nicht bessert. Die Apostel warnen ihre Gemeinden vor Grübeleien und träumenden Spekulationen, wo hinter spielerischer Gedankenproduktion ein ungereinigtes, ungeheiligtes Wesen weiterwuchert. Statt sich seiner Weisheit zu rühmen, gilt es, jeden Gedanken der Vernunft gefangenzunehmen unter den Gehorsam Christi[2]). Erst der Wandel im Licht, die Betätigung der Gottesgemeinschaft im Handeln, in der Liebe zum Bruder gestaltet — davon reden Johannes, Jakobus und die Pastoralbriefe sehr eindrücklich — auch das Denken zur Klarheit[3]).

Auch hierin hat die Gemeinde in Christus ihr Vorbild, der, „der vollendete Antignostiker", die Richtigkeit und Reinheit seines Denkens dadurch bewährte, daß es „völlig von der Liebe geleitet war und in ihrem Dienst geschah". Wer das Denken allein pflegen will, Gott den Gehorsam aber versagt, der hemmt mit der Zerstörung des Willens auch „die logische Funktion"; denn die Sünde hat „verfinsternde Macht". Man wird an Luthers Genesis-Vorlesung erinnert, wo er sagt, daß bereits mit dem disputare de deo, mit dem neugierigen, genießerischen Debattieren über Gott das Übertreten des Gebotes begonnen habe. Mit jedem theoretisierenden „Sollte Gott gesagt haben?" stellt man sich schon außerhalb der Wahrheit, die uns immer als

[1]) Vgl. Das christliche Dogma, Das Erkennen und die Wahrheit: S. 89—124.

[2]) 1. Kor. 13, 2; 8, 1 ff. 1. Tim. 6, 5. Tit. 3, 8 ff. 2. Petr. 1,9. 2. Kor. 10,5.

[3]) A. Schlatter, Der Glaube im N. T. Eine Untersuchung zur neutestamentlichen Theologie, 11. Kap., Der Glaube und die Gnosis, S. 476 ff., Leyden 1885.

anerkennendes Erkennen aufgegeben ist. Die Schuld des Menschen offenbart sich darum auch hier in einer eigentümlichen Tragik: eben dadurch, daß man sich im Egoismus gnostischen Erkennenwollens von der Liebe absondert, verhüllt man sich die Wahrheit, weil Gott keine Sache, sondern lebendiger, persönlicher Geist ist, der sich nur wacher, sittlicher, dienender Hingabe erschließt. „Wenn Gottes Wort hinweg ist", sagt Luther, „kommen die Fabeln". Wenn Sein Wort nicht mehr vernommen wird als „Anspruch", Auftrag, Aufruf, sondern als spekulative Wahrheit, dann wird der Mensch in seinem Dichten eitel (Röm. 1, 18), dann wird seine Wahrheit zur Torheit vor Gott[1]).

Schlatter hat mit diesem Angriff die Not jedes rein rationalen, „griechischen" Denkens schonungslos aufgedeckt. Es gibt keine unmittelbare, von der tätigen Existenz abgezogene, ästhetische Anschauung Gottes, weder durch rein platonische Begriffsgebäude noch durch aus der Natur oder der Geschichte gewonnene Abstraktionen. Wie steht es nun aber mit den Aussichten eines Erkenntnisweges, der mit stärkstem, ethischen Aktivismus geeint ist, wo wie bei Fichte etwa das Ich eine „vom Leben losgelöste, reflektierte Verständigkeit" verachtet und in schöpferischer Hingabe die Welt als seine Tat aus sich herausetzt?[2]) Hier ist nun die Stelle, wo Karl Heim mit seiner kritischen Besinnung gehört zu werden verdient.

Heim ist von vornherein im Gegensatz zu Schlatter skeptischer gegen die metaphysischen Möglichkeiten der ratio, hierin ein Schüler von Luther, Calvin, Kant und Kierkegaard[3]), die alle von einem grundsätzlichen Mißtrauen gegenüber jedem spekulativen Versuch erfüllt waren. Luthers Abneigung gegen Aristoteles, gegen die humanistisch-griechische Denkungsweise des Erasmus war gewiß durch den skeptischen Terminismus der Erfurter

[1]) Es leuchtet ein, wie eng sich hier Schlatter berührt mit Kierkegaards Kampf gegen Hegel und Schelling und deren Versuch, auf spekulativem Weg „die offene Wunde" zu schließen. Gegenüber allen logischen Deduktionen eines theoretischen Seins hat K. damals unermüdlich dafür gestritten, daß sich nur in der praktischen, existentiellen Entscheidung des Lebens die Wahrheit gewinnen läßt. (Vgl. Zw. d. Z. IV, 3: Heinrich Barth, Kierkegaard, der Denker.). In unmittelbarer Abhängigkeit von ihm wiederum hat in der jüngsten Zeit vor allem E. Brunner vor dem wohlgefällig ästhetischen Betrachten der Wahrheit „im Schaufenster" (a. a. O. 102) gewarnt. Den umfassendsten Angriff gegen die ganze Scheidung von Denken und Wollen, gegen jede „objektive" theologische Scholastik hat, durch Schlatter angeregt, P. Althaus versucht in „Theologie des Glaubens". Z. f. syst. Th. II., 281 ff., 1924.

[2]) E. Hirsch, a. a. O., S. 68.

[3]) Von Kierkegaards Werken kommen in diesem Zusammenhang hauptsächlich in Betracht: Philosophische Brocken (1844), Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Ph. Br. (1846) und „Einübung im Christentum" (1850).

Universitätsphilosophie mitbestimmt[1]), erwuchs aber letztlich bei ihm aus der Erfahrung unmittelbar praktischer Gewissensnot. Kants Frontstellung gegen jede deduktive Metaphysik entsprang zunächst nicht aus evangelischer Bußfertigkeit. Er kam rein auf dem Weg eines konsequent bohrenden Kritizismus zu jener Feststellung, die dann allerdings auch für die Theologie von ungeheurer Tragweite werden sollte, daß der menschliche Verstand mit keiner noch so angestrengten Bemühung zu Gott emporbringen kann. Wir bleiben mit den Kategorien unseres Denkens festgebannt in diese sinnliche Welt, endigen in nicht mehr auszugleichenden, denknotwendigen, theoretischen und praktischen Widersprüchen, die wohl auf ein Land jenseits dieser Grenze hinweisen, das aber selbst nie mehr gegenständlich erfaßt werden kann. Nun sucht Heim Luthers religiöse und Kants philosophische Erkenntnis von der Transzendenz Gottes zusammenzuschweißen. Dazu führt er zunächst einmal die Antinomien, in die das reine Denken hineinverstrickt, über Kant noch weiter hinaus und zeigt, wie nicht nur die räumliche und zeitliche Begrenztheit und Unbegrenztheit, nicht nur die Spannungen von Kausalität und Freiheit, von Zusammensetzung und Einfachheit der Welt in theoretisch nicht mehr erklärbare Schwierigkeiten verstricken, sondern wie auch schon in dem ganzen Ich-Du-Verhältnis ständig eine ungelöste Spannung zwischen subjektivem Solipsismus und objektivem Realismus verborgen liegt. Erst recht gilt diese Zwiespältigkeit von dem Gegenüberverhältnis: Ich und Welt, Ich und Gott. Dann aber ist die Existenz Gottes keine denknotwendige Wahrheit mehr, denn das Gegenteil davon läßt sich ja ohne Widerspruch genau so denken. Damit ist, könnte es scheinen, jede selbstproduzierende, gedankliche Emporbewegung zu Gott, sei sie plotinischer, thomistischer oder Hegelscher Art, endgültig erledigt, damit sind jedem spekulativen Höhenflug die Flügel gründlich beschnitten.

Und doch sind noch zwei Auswege möglich: der Ausweg des praktischen und der Ausweg des eine Synthese schaffenden, logischen Postulats. Den einen Weg ist Kant selbst gegangen, den anderen der deutsche Hochidealismus. Aber nun verfolgt Heim das Denken auf seiner Flucht vor der Buße auch dorthin und versucht, ihm auch nach diesen beiden Seiten das Entrinnen zu versperren.

Kant hatte der spekulativen Vernunft den Himmel verschlossen, der praktischen ließ er ihn offen. Das intelligible Ich, jene absolut transzendente Größe aus der ewigen Welt, ist für den an Raum, Zeit und Kausalität ge-

[1]) Vgl. Ferd. Kattenbusch, Die deutsch-evang. Theologie seit Schleiermacher. Ihre Leistungen und ihre Schäden, S. 117 f., Gießen 1924.

bundenen Verstand völlig unzugänglich und unfaßbar. Dennoch ist es uns mit unmittelbar praktischer Gewißheit gegeben in der sittlichen Erfahrung des Pflichtgebots. Besaß Kant als Denker wirklich etwas von jener „protestantischen Mannhaftigkeit"[1]), die den Mut hatte, Grenzen zwischen Gott und Mensch zu sehen und sie in Ehrfurcht stehenzulassen, so war er doch als Ethiker von einem ausgesprochen „unprotestantischen", moralischen Optimismus[2]). Hier fehlt ihm ganz jene „unbestechliche Wächtertreue", die Brunner an ihm so gerühmt hat[3]). Gerade die Anlehnung an die Ethik Kants aber ist der protestantischen Theologie so verhängnisvoll geworden, hat eine das Christentum inhaltlich so verarmende Auflösung in bloße Werturteile geschaffen, daß man das Wort von dem „Philosophen des Protestantismus" in Gedanken an die Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts nur mit sehr zwiespältigem Herzen hören kann. Die Parallelen zu Erasmus liegen näher als zu Luther. Es müßte erst das Selbstzutrauen des Kantischen Menschen zu seiner sittlichen Autonomie von Grund auf erschüttert sein, dann erst, wenn auch jener letzte, praktisch-sittliche Ausweg ins Jenseits verbaut wäre, könnte man von einer radikal kritischen Philosophie sagen, sie sei „bußfertige Gesinnung in der Sprache des Philosophen ausgedrückt"[4]).

Heim sucht diese letzte, kritische Läuterung zu leisten, indem er zeigt, wie alle aus dem ethischen apriori des natürlichen Menschen gewonnene Sittlichkeit unter der tiefen Not des Relativismus leidet[5]). Wir stehen vor einer unendlichen Mannigfaltigkeit und Gegensätzlichkeit menschlicher Lebensverversuche. Das reine Denken läßt uns bei der Frage, welchen von den vielen Wegen wir einschlagen sollen, was wir tun sollen, völlig ratlos. Es ist die Not des kategorischen Imperativs, worauf auch E. Stange besonders aufmerksam gemacht hat, daß man schon wissen müßte, was sittlich gut ist, ehe man ihn in Gebrauch nimmt[6]). Der Inhalt aus der Ewigkeit müßte schon geschenkt sein, der mit überwältigender Klarheit und Vollmacht sagt, womit

[1]) Heim, Wesen des evangelischen Christentums, S. 91. Mit einseitiger Anerkennung in diesem Sinn beurteilen Kant auch Brunner, Das Grundproblem der Philosophie bei Kant und Kierkegaard, Zw. d. Z. H. VI, 1924 und H. Barth, Christl. und idealistische Deutung der Geschichte, ebd. III, 2. Vorsichtiger würdigt beide Seiten des Kantschen Einflusses auf die Theologie E. Schaeder, Theoz. Theol. II, S. 4 f. und Nachtrag (288 bis 308): Kant und die Theologie, Leipzig 1914.

[2]) Vgl. W. Elert, a. a. O. 123—130.

[3]) Neuerdings zurückgenommen und eingeschränkt. Vgl. der Mittler, Kap. 4 und 5.

[4]) E. Brunner, Philosophie und Offenbarung, S. 41, Tübingen 1925.

[5]) Glaubensgewißheit[3], S. 253—57.

[6]) Die Ethik Kants. Zur Einführung in die Kritik der praktischen Vernunft, S. 63 f., Leipzig 1920.

man denn in jener kategorischen Treue das Leben ausfüllen soll. Aber freilich, mit diesem Einwand ist erst eine rein philosophische Ethik getroffen. Die Ritschl'sche Schule besaß ja aber in der Gestalt Jesu, die man durchaus in den Mittelpunkt stellte, ein Bild zur Ausgestaltung einer materiellen Ethik, in deren Erfüllung man die religiöse Gottbezogenheit erfahren und begründen wollte. Allein hier gilt es den Menschen zu zwingen, noch einen Schritt weiterzugehen. Gewiß begegnen wir im sittlichen Handeln, in der Erfahrung des unbedingten Sollens, in der Nachfolge Jesu der göttlichen Macht, aber wir begegnen ihr als „unentrinnbarer, allgegenwärtiger Forderung", an der wir zerbrechen. Die sittliche Hingabe überführt uns nicht der Einheit mit Gott, sondern unserer widergöttlichen Haltung, unserer Unfähigkeit, sein Gesetz zu erfüllen[1]). Damit stehen wir unmittelbar wieder vor der Theologie Luthers, die Heim lediglich an dem Punkt in das Kant'sche Werk eingebaut hat, wo auch der große Königsberger noch die Möglichkeit eines immanenten Fluchtversuchs offengelassen hatte. Damit erst ist eine kritische Philosophie geschaffen, die „den Geist des Alten Testaments" atmet, die wirklich propädeutische Bedeutung für eine theozentrische Theologie bekommen kann.

Im deutschen Idealismus ist man wohl auch den Ausweg existentieller, praktischer Entscheidung als Mittel zu direkter Gottesbegegnung gegangen. Allein, man begnügte sich damit nicht. Das Denken wollte auch auf seinem ureigensten Gebiet zu Gott hindurchbrechen. Das geschah in der Weise, daß man von Kants antinomischen Gegensätzen auf einen dahinterliegenden, mystischen, stehengelassenen Einheitspunkt zurückging, den man als denknotwendig postulierte. Der spekulative Philosoph hob die erkannte Spaltung zwischen Denken und Sein in einem monistischen Prinzip auf und sah in der Idee der Totalität der Bedingungen, die Kant zunächst nur als heuristische Größe für alle Erfahrung gefordert hatte, das ens realissimum, auf das man mit logischer Evidenz geführt wird, sei es wie in Fichtes Wissenschaftslehre als Identität von relativem und absolutem Ich, sei es wie bei Hegel als Selbstbewußt-werden des unendlichen im endlichen Geist, sei es wie bei Schleiermacher als Indifferenzpunkt im Gefühl, in dem die Gegensätze von Vernunft und Natur überwunden sind. Allein die weitere Entwicklung des Kritizismus hin zu Vaihingers pragmatischem Illusionismus und zum skeptischen Positivismus in der Neukantischen Schule zeigt, daß sich auf dem Weg rein philosophischer Deduktion ein solcher Einheitspunkt nicht zwingend beweisen läßt, ja diese zwiespältige Entwicklung verbietet geradezu, einen sol-

[1]) K. Heim, Leitfaden der Dogmatik II, 27, Halle 1921.

chen evidenten Sprung spekulativer Auflösung zur absoluten Einheit zu postulieren. Heim gebraucht dafür die anschaulichen Bilder: daraus, daß Hagar dürstet, darf man noch nicht auf in der Nähe liegende Quellen schließen; daraus, daß verschüttete Bergleute angstvoll an die Steinmauern klopfen, die sie von der oberen Welt des Lichtes trennen, folgt noch nicht, daß man nach ihnen sucht[1]). Bei jeder derartigen, postulierten Gewißheit kann ja auch lediglich der Wunsch der Vater des Gedankens sein. Daß hinter der drängenden Notwendigkeit unserer Gedanken auch eine Wirklichkeit steht, ist damit noch keineswegs gegeben. Man braucht bloß einmal jene immanente Auflösung der Dialektik bei einer so zentralen, praktischen Frage wie der nach der Erklärung der Sündennot in Anwendung zu bringen und sofort empfindet jedes wache, für seine Schuld verantwortungsbereite Gewissen jene beruhigende, spekulative Erklärung der Sünde als eine durch nichts berechtigte, anmaßende Schwärmerei, als eine gefährliche Selbsttäuschung, die lediglich dem eine freundliche Entschuldigung suchenden Gehirn entsprungen ist. Eine solche Umdrehung der Dialektik könnte immer nur von Gott selber aus erfolgen, niemals aber auf dem Weg eines von dem Menschen produzierten, die Gegensätze überwindenden Einheitspunktes[2]).

So führt auch die Wanderung auf der via sapientiae nicht zum Ziel. Wie beim Rauschgebet der Mystik, so begegnet auch hier der Menschengeist bei dem dialektischen Gedankensturm nach einer zusammenschauenden Einheit dem Cherub an der Schwelle zu Gott, der uns an unsere Geschiedenheit von Gott erinnert. Gott bleibt der Verborgene, darum bleiben auch unsere Gedanken über Ihn und die Welt im Dunkeln[3]). Geholfen werden könnte menschlicher Vernunft und Weisheit nur dann, nur dadurch, daß Gott sich selber zu eigen schenkte, wenn Gott selber von sich aus uns erleuchtete mit der Klarheit Seines Geistes. So drängt auch die Apotheose prometheischer Philosophie hin auf die Notwendigkeit einer Tatsachenoffenbarung Gottes in der Geschichte.

Die bisherige Untersuchung hat zu zeigen versucht, wie jeder der drei großen, menschlichen Religionsversuche letztlich zur Erschütterung führt. Auch Hochgebirge ist Erde und nicht Himmel, Begeisterung ist noch nicht „Geist", Lebendigkeit noch nicht „Leben", Ahnung der Sehnsucht noch nicht Wahrheit. Ist aber unsere Lage hier auf Erden so ernst, dann ist klar, daß eine

[1]) Glaube und Leben[2]: Das Gebet als philosophisches Problem, S. 531 und 537.

[2]) Karl Barth, Das Problem der Ethik in der Gegenwart. Zw. d. Z, II. Heft, S. 53 f., 1923. Derf. Zw. d. Z. V,1, S. 38: Polemisches Nachwort gegen W. Bruhn (Vom Gott im Menschen, Gießen 1926) 1927.

[3]) Vgl. Luther, zu Gal. 4, 8. W. A. 40 I, 608, 1 f.

Bewegung wie die Anthroposophie mit ihrem faszinierenden Synkretismus aller Wege erst recht unter der gleichen Notlage steht. Sie ist ein dreifacher und darum besonders zäher Versuch, den Menschen auf den selbstproduzierenden Erlösungswegen festzuhalten und ihn über die Wirklichkeit seiner Situation hinwegzutäuschen.

Wilhelm Stählin hat einmal das Wesen der „evangelischen Haltung" beschrieben als die „Ausschaltung jedes menschlichen Anspruchs gegenüber Gott[1])". Wenn diese Worte die Wahrheit treffen, dann wird damit auch die „unevangelische" Art der Geisteswissenschaft offenbar. Denn das eigentlich Charakteristische dieser Bewegung ist ja ein unerhört selbstverständliches, anmaßendes Inanspruchnehmenwollen Gottes auf Grund irgendwelcher seelischer, sittlicher oder erkennender Prädispositionen. Die Bibel ist erfüllt von der unbedingten, demütigen Erkenntnis: wenn Gott schweigt, gibt es kein Mittel, ihn zum Reden zu bringen, wenn Er sein Antlitz verbirgt, gibt es keine Methode, zu Seinem Licht emporzudringen. Daraus erwächst ja erst die ganze bittere Not, von der z. B. die Psalmgebete in so ergreifender Sprache reden. „Gott, schweige doch nicht also und sei doch nicht so still; Gott, halte doch nicht so inne!"[2]) Erst recht wußten Propheten und Apostel, daß Gottes Ruf und Auftrag, der sie wider ihr Erwarten, ja oft wider ihren Willen übermannte, sich durch keinerlei Schulung erzwingen läßt. Hier aber genügen die richtigen Konzentrationsmethoden, um die in jedem Menschen schlummernden, hellseherischen Organe zu erwecken, um zum Schauen göttlicher Geheimnisse zu gelangen[3]). Biblische Frömmigkeit weiß: wenn die Seele auch nach Gott dürstet „wie ein dürres Land", es gibt dennoch kein „Rezept", göttliche Erlebnisse herbeizuführen. Wir können mit aller Sehnsucht nicht regnen lassen. Gott kann uns, Gott kann ein ganzes Volk, ein ganzes Geschlecht, wenn es Sein Wille ist, auch warten und bangen lassen, bis Er Seine Hilfe schickt. Der Wind weht, wo er will. Gottes Stunde hängt nicht an unserem vorbereitenden, seelischen Exerzitium, sie kommt allein, „ubi et quando deo visum est". An uns liegt es nur, dann auch wirklich treu zu sein, wenn Seine Stunde da ist.

Wie es keinen Anspruch auf göttliche Erkenntnisse und Erlebnisse gibt, so gibt es auch keinen Anspruch auf die Kraft Gottes, „als müßte Gott uns zu Willen sein, wenn wir es nur recht machen" (Stählin). Wir können sei-

[1]) Christentum und Wirklichkeit III, 1 und 2, 1925.

[2]) Psalm 83, 2. Ferner 28, 1; 35, 22; 39, 13; 74, 9; 109, 1; 143, 7.

[3]) Einem Swedenborg z. B. war jene anmaßende Einbildung gänzlich fern, als könnte ein jeder durch geistiges Trainieren sich übersinnliche Erkenntnisse erwerben.

nen, den Willen erneuernden Segen nicht herbeizaubern, können nicht durch geschickte Anlagen den Kraftstrom herbeiholen. Gott hat sich das allein vorbehalten, um uns ganz in seiner Abhängigkeit zu erhalten. Alles Bemühen um die Ausbildung und Veredlung seelischen Vermögens bis hin zum Sehen der Aura und der feineren Leiblichkeiten bleibt in menschliche Begriffe gebannte, darum begrenzte und so oft mit kräftigen Irrtümern beladene Schau[1]). Die Ausdehnung und Erweiterung des psychischen Tiefenbewußtseins durch intensive Pflege führt so wenig zu Gott, wie der Erwerb mediumaler Fähigkeiten zum Propheten macht, so wenig wie das Hören der Sphärenmusik, von der die Pythagoräer sprachen, mit dem Hören eines göttlichen Wortes von oben zusammenfällt[2]). Hellhöriges, hellsichtiges Vernehmen der Geheimnisse der Kreatur ist nicht das, was die Bibel meint mit dem, „was kein Auge gesehen hat und kein Ohr gehöret hat und in keines Menschen Herz kommen ist" (1. Kor. 2, 9).

Daß sich Rudolf Steiner bei dem ihm gern zugegebenen Lesen in der Akascha-Chronik letztlich doch nur in einer unendlich verfeinerten, im Horizontblick erweiterten, astralisch-kosmischen Welt bewegt und nicht der Wirklichkeit Gottes selber begegnet, geht am deutlichsten daraus hervor, daß er das, was für Propheten und Apostel das Primäre, Zentrale war, die Erfahrungen der Schuld und des Erbebens vor Gott, bei seinen Schauungen überhaupt nicht kennt[3]). Die Frage, die Luther aus ehrlichem, sittlich feinstem Empfinden heraus so gequält hat, die Frage nach dem „Zugelassenwerden" vor Gott, spielt hier keine Rolle. Die göttliche Welt steht dem Seher offen. Für das evangelische Uranliegen nach der Sündenvergebung, nach dem Recht der Gottesgemeinschaft, fehlt das wirkliche Verständnis. Was hilft aber dem in ferner Kriegsgefangenschaft gehaltenen Sohn alle Schönheit der fremden Länder und wäre sie noch so reich und vielfach prächtig, er kann darüber doch nie das eine große Verlangen vergessen, heimzukommen ins Vaterhaus zur persönlichen Gemeinschaft. Steiner aber vergißt

[1]) Vgl. dazu Oetinger, Die heilige Philosophie, herausgegeben von O. Herpel. S. 292 bis 297, München 1923.

[2]) Hauer, Werden und Wesen der Anthroposophie, S. 148, Stuttgart 1923 und P. Tillich, Die religiöse Lage der Gegenwart, S. 110—115. Erst recht gilt das oben Gesagte von mediumistischen Materialisationen. Vgl. Edgar Dacqué, Natur und Seele, Ein Beitrag zur magischen Weltlehre, S. 62—71, 86, 182 ff., München 1926.

[3]) Eine andere Folge davon, daß in der Anthroposophie an die Stelle Gottes ein unpersönlicher, geistiger Kosmos tritt, ist auch das Ersterben des Bittgebets, dessen Wertung oder Ablehnung immer ein ausgezeichneter Prüfstein für die biblische Echtheit einer jeden Theologie und Frömmigkeit ist. Hier schweigt man verlegen davon oder lehnt es ab, zugunsten einer Meditation, in der sich Menschengeist und ewiger Weltengeist vereinen.

über der Freude, durch die Geheimnisse des Makrokosmos wandern zu können, das tiefste Heimweh der Menschheit nach dem „daheim im Himmel meine ich, da ich Gott schaue ewiglich" (Heinrich von Laufenberg, 15. Jahrhundert).

Nun versichert die Christengemeinschaft immer wieder, auch für Luthers Anliegen völliges Verständnis zu haben, nur dürfe man dabei nicht stehenbleiben.[1]) Man könnte diese Behauptung widerlegen, indem man darauf aufmerksam macht, was in der Menschenweihehandlung aus dem Abendmahl des Herrn geworden ist. Wir begnügen uns hier mit einem andern Hinweis, der scheinbar von recht kleiner, nebensächlicher Art ist und der doch, wie wir meinen, die ganze Geschiedenheit der Auffassungen klar zutage treten läßt. Es ist die Deutung, die man der Gestalt des Erzengels Michael gegeben hat. Auch die evangelische Jugend hat ja, zurückgehend auf den Brauch der Väter, sich diesen Gottesstreiter wieder als Helden und Vorbild erkoren, aber sie hat — zerbrochen an dem himmelstürmenden Rausch ihres Kraftgefühls, der Erotik und der Naturmystik — die Deutung wieder verstanden, die in dem Namen dieser Gestalt beschlossen liegt[2]). Als Luzifer die Scharen der Engel zur Empörung wider Gott sammelte, da widerstand Einer der Verstörung mit dem Ruf Mi—ka—el („Wer ist wie Gott?"). Darum heißt er der Höchste unter allen Engeln, weil er jedem ehrfurchtslosen, empörerischen Gott-an-sich-reißen-wollen wehrt, weil auch er, obwohl „die höchste Stufe der Kreatur", dem Herren „Tag und Nacht gebücket" dient. Evangelische Jugend hat ihn recht verstanden als den gewaltigen Prediger, der davon redet, daß sich vor Gott kein Fleisch rühmen soll, daß man Gott wahrhaft würdig und recht allein durch Demut und Beugung ehrt.

Liest man das zur Herbstwende 1924 zusammengestellte Michaelsheft der Christengemeinschaft (I, 7), so findet man von diesen, dem Namen gerecht werdenden Gedanken auch nicht die leiseste Spur mehr. In überschwänglichen Tönen wird der Anbruch einer neuen Michaelszeit verkündet, wo Menschen sich wieder in kosmischen Rhythmen schwingen lernen, wo wieder Mysterienstätten unmittelbarer Geistesschau entstehen, voran in Dornach, „wo der lebendige Geist gegenwärtig am allermächtigsten sich offenbart" (S. 186). Ein ganz anderes Christentum sei jetzt angebrochen „als das Christentum etwa der Matthäuspassion Bachs". Wozu auch noch das „Erbarme dich

[1]) Fr. Rittelmeyer, Luther, was er uns ist und nicht ist, a. a. O.

[2]) Soviel ich weiß, hat als erster Georg Merz diese evangelische Sinndeutung des Namens der Jugend neu vermittelt. Vgl. Zw. d. Z., Heft V, S. 79. Vom Bildungsideal der Jugendbewegung und ebd. IV, 405 f., 1926.

unser, o Jesu!" des cantus firmus im großen Eingangschor, jener zur Musik gewordenen theologia crucis, wozu noch den Schlußgesang „O Mensch, bewein' dein' Sünde groß", wenn „die von den Impulsen Michaels ergriffenen Seelen" in leuchtender Kraft wieder atmen gleich den Menschen in alten Zeiten, die in geweihten Mysterien geistige Schau empfingen! Hier ist an die Stelle einer grenzensetzenden Bedeutung eine die Grenzen bis zum letzten auflösende Symbolik des Wortes getreten. Aber, so ist doch zu fragen: ist „durchchristetes" Wollen wirklich Vollkommenheit, die doch allein vor Gott gilt? Sind wir imstande, durch eigene Ausgleichsleistungen die Berge von Unrecht und Schuld, die wir auf uns geladen haben, jemals wieder abzutragen, daß wir daraus das Recht ableiten könnten, uns die Sünden selber zu vergeben? Wo sind die Menschen, die ihre Seele so mit dem „Substanzgehalt der Christusweseneit" erfüllt haben, daß diese Durchheiligung der Grund ihrer Rechtfertigung vor Gott sein könnte?[1]) Ist es nicht vielmehr so, daß wir gerade bei diesem Versuch immer aufs neue das „Wer ist wie Gott?" erfahren, das in schmerzlicher Scham an die Grenzen erinnert, das zu Bettlern macht, die auf geschenkte Gabe angewiesen sind. Ist menschliches Erkennen hier auf Erden wirklich schon göttliche Schau, daß man über die Spannungen von Glauben und Wissen mit mitleidigem Lächeln über den protestantischen Dualismus so sicher hinwegschreiten könnte, wie es hier geschieht? Gilt nicht gerade hier gegenüber der hellseherischen Zuversichtlichkeit unmittelbarer Geistesschau das zur Bescheidenheit rufende, wahrhaft „michaelische" Wort Pauli, daß unser Wissen und Weissagen Stückwerk ist, das erst mit der Parusie „wenn aber kommen wird das Vollkommene" aufhören wird? Ist nicht das Vorwegnehmen des Schauenwollens von „Angesicht zu Angesicht" in der Anthroposophie die gleiche empörerische, „luziferische" Hybris auf dem Gebiete der Erkenntnis, wie es die proleptische Verklärung des Leiblichen auf dem Gebiete der naturalistischen Mystik ist, der zu wehren gerade Michael sein von Gott verordnetes Wächteramt hat!

In der religiösen Rede „das Erbauliche in dem Gedanken, daß wir gegen Gott allezeit unrecht haben" sagt Kierkegaard einmal: „Sehen wir nicht, daß die Menschen lieber alles erleiden, als daß sie ihr Unrecht eingestehen?"[2])

[1]) Vgl. dazu die sehr aufschlußreiche Debatte in „Chr. und Wirklichkeit" III, 9: „Zur Verständigung mit der Christengemeinschaft", bes. den I. Teil von dem Lenker Karl Ludwig: Der Sinn der Sündenvergebung im Lichte der Anthroposophie. Ders., Anthroposophische Gedanken über Weltsünde und Welterlösung und K. Lehmann-Issel, Die Bedeutung der Sünde für die Anthr. u. die Christengemeinsch. Chr. Welt 1926 (17, 847 ff.) und 1927 (21, 985 ff.).

[2]) Entweder—Oder II, S. 301, Jena 1922.

In der Tat, nichts wird dem Menschen so schwer als die via negationis, den Weg „religiöser und moralischer Abrüstung" (Karl Barth) zu betreten. Lieber denkt er noch in seinem hartnäckigen Stolz des Alles-selber-Leistenwollens den Gedanken einer in zahllosen Wiederverkörperungen aufsteigenden Entwicklung, als daß er sich von dem ascendere zum descendere kehrt. Lieber beleuchtet er sich die Dunkelheit seiner Erkenntnis mit den kümmerlichen Lichtern angestrengtester Selbstbesinnung auf das eigene Innere, als daß er sich die Sonne des Lebens schenken ließe. Lieber betäubt er sich in unaufhörlichem, fieberhaftem Rausch erotischer oder mystischer Erregung, nur um das Todesgericht nicht sehen zu müssen, in das er gestellt ist. Man will um jeden Preis selber geben, will Rechtfertigung durch Heiligung erlangen, will Versöhnung durch Leistung, Erlösung durch Aufschwung, Erkenntnis Gottes durch Aufhebung der Schranken „aus eigener Vernunft und Kraft". Und doch wird der ehrliche Mensch auf allen drei Wegen an die Grenze geführt, wo aus dem trotzigen ein verzagtes Herz wird. Immanenter wie transzendenter, mystischer Aufschwung wollen auf die Dauer nie gelingen, sondern endigen jedes Mal zuletzt doch in schaler, öder Leere; der Wille verlangt stets neue Knechtung und Knetung, wo er doch frei und fröhlich sein sollte in seinem Dienst; das titanische Denken überschlägt sich immer wieder in seinen Widersprüchen.

Weil aber sogar an die Buße unseres Selbstgerichts sich immer noch ein letztes, die Not verklärendes Selbstgefühl heftet, darum hat Gott selber im Kreuze Jesu sein Gericht in die Welt gestellt, um uns daran wirklich und völlig zu zerbrechen[1]). Hier zeigt er der Welt, was sie selber nie ganz erkennen würde, das Ende ihrer Eigenweisheit und ihres Eigenwillens und seinen verneinenden Zorn darüber. Gesetzesstrenge Pharisäer, die sich Gottes rühmten, schrifteifrige Gelehrte, die ein Licht sein wollten für die in der Finsternis Wandelnden (Röm. 2, 17—20), intellektuelle Sadduzäer, staatskluge Machthaber, die im Besitz moderner Weisheit waren, enthusiastische Jünger, um Gott eifernde Pilgerscharen, die in dem reichen Kult der hohen Festfeiertage mit frommen Gefühlen schwelgten, sie alle — eine wahrhaft prächtige Schar von Vertretern ernsten Heiligungsstrebens — sie alle verachten, hassen, töten den Knecht Gottes, weil er ihnen nicht kluge Gedanken, nicht schmeichelndes Lob, nicht rauschende Macht bringt, sondern richtende, rettende, göttliche Liebe. Sie alle offenbaren damit den furchtbaren Bankerott der Menschheit, deren höchstgesteigerte Frömmigkeit nichts anderes fer-

[1]) P. Althaus, Die Krisis der Ethik und des Evangeliums, S. 23, Berlin 1926. Ph. Bachmann, Die Bedeutung des Sühnetodes Christi für das christliche Gewissen, S. 44 f., Leipzig 1907.

tigbringt, als Gott im Namen Gottes zu verhöhnen und zu verstoßen. Wahrlich, hier zeigt sich, um mit der Konkordienformel[1]) zu reden, jene allen thomistischen und tridentinischen Abschwächungen ins Gesicht schlagende „intima corruptio totius naturae et omnium virium inprimis vero superiorum et principalium animae facultatum in mente, intellectu, corde et voluntate". Hier bei der Verurteilung Jesu tritt in ungeschminkter Nacktheit jene alles zersetzende Verderbnis des Ichwillens zutage, wie er sich grob und verfeinert, als privater und als kollektiver Egoismus offenbart, vor anderen und sich selbst immer gleich schön geschmückt mit freundlichen, die Schamlosigkeit verhüllenden Aushängeschildern. Bald ist es der Priester in Bethel, Zion, Rom und anderswo, der Gottes Ehre und der Menschen Seligkeit sagt und den Einfluß seiner Persönlichkeit und die Macht seiner Kirche meint. Bald ist es der Parteimann und Sektenhäuptling, der vom Wohl des Volksganzen redet und in schlecht verhüllter Eitelkeit sein Licht dabei zum Leuchten bringen möchte, und wie oft ist auch da, wo es heißt: „praktisches Christentum", „Arbeit für das Reich Gottes" das Motiv unrein, die Wurzel krank und der Ruhm Unrecht!

So führen die Heiligungswege im Schatten des Karfreitags zu jener letzten Station des Berges, den man stürmen wollte, wo es heißt: perfecta cognitio sui ipsius, Erkenntnis der Sündhaftigkeit all unserer Wege. Das Kreuz Christi zwingt zur Umkehr. Freilich, auch dieser Kreuzessprache Gottes, die eindringlicher redet als jede eigene Gewissensüberführung, kann der Mensch noch trotzen. Wir können fortfahren mit dem bisherigen Tun, um, wie wir uns einbilden, durch steigende Überwindung des Mangels die Unruhe des Herzens zu stillen und Gottes Genugtuung zu erlangen. Wir können auch hier noch einmal erneut versuchen, der harten, anklagenden Tatsachenwirklichkeit zu entfliehen durch den Untergang in irgendeine gedanklich oder seelisch erlebte, letzte mystische Einheit. Aber wir laden damit nur erneute, schwere Schuld auf uns, verstricken uns damit nur immer noch tiefer hinein in die Empörung gegen Gott, der im Tode Jesu sein Gerichtsurteil über alles menschliche Heiligungswerk endgültig gesprochen hat. Wir müssen den Rausch der Apotheose aufgeben. Hiob 25 behält das letzte Wort: „Wie mag ein Mensch gerecht sein vor Gott? und wie mag rein sein eines Weibes Kind? Siehe, auch der Mond scheinet nicht helle, und die Sterne sind nicht rein vor Seinen Augen, wieviel weniger ein Mensch ...!" Über den Trümmern gebrochener Herrlichkeit lernen gebeugte Menschen nach dem Wort des Evangeliums fragen.

[1]) Sol. Declar, S. 576, 11 (ed. Müller 1890).

Die Rechtfertigung des Menschen vor Gott durch das Wort von der Vergebung.

Alle Größe geistiger wie heroischer Art wird nivelliert und relativiert durch den unaufhörlich dahinfließenden Strom der Zeit. Führergestalten, dem mütterlichen Boden ihres Volks- und Kulturkreises entsprungen, mögen die Seele ihrer Heimat in lebendig deutender Sprache offenbaren, für andere Geschlechter und Zeiten ist ihr Werk fremd oder mißverständlich. Auch die größten Schöpfungen des abendländischen Geistes werden, wenn wir hier O. Spengler zu folgen bereit sind, einmal nicht mehr verstanden werden können, werden nur noch angestaunt werden als Ausdruck einer unbegreiflichen, andersartigen Seelenhaftigkeit. Wenn man unter dem erschütternden Eindruck dieses πάντα ῥεῖ vor die Gestalt Jesu tritt, so wird man unwillkürlich gezwungen, still zu halten. Ihm scheint die Zeit, die sonst „wie der Rost das Eisen frißt", nichts anhaben zu können. Es ist, wie wenn Er über dem Strom der Zeit stünde. Immer neu, immer gleich mächtig und lebendig, zieht er mit geheimnisvoller, schicksalhafter Schwere der Menschen Gedanken auf sich. Keinem gelingt es, ihn zu übersehen. Auch die, die ihn ingrimmig verfolgt haben, sind nur ein Beweis dafür, daß Er die verborgene Unruhe ihres Herzens gewesen ist. In viel stärkerem Maße aber, als er Gegnerschaft fand, hat man ihm je und je Ehrfurcht und Bewunderung bezeugt und ihn mit hereingenommen in die Systeme der eigenen Lebenskraft und Weisheit. Freilich der Gewinn ward teuer bezahlt. Denn über diesem Gestalten nach dem eigenen Maß wurde das Bild Jesu entstellt und entehrt. Wer die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung kennt, wer die nahezu unübersehbare Fülle alter und neuer Jesusbilder (in ihrer geistigen und leiblich bildhaften Art) einmal an seinem Auge hat vorüberziehen lassen, den ergreift Schmerz und Unwille, wie sehr das neutestamentliche Wort durch kräftiges Hineintragen der eigenen Geistesart immer wieder verwandelt uud mißachtet worden ist[1]).

[1]) J. Leipoldt, Vom Jesusbild der Gegenwart, Leipzig 1925. H. Weinel, Jesus im 19. Jahrh., Tübingen 1907. H. Jordan, Jesus und die modernen Jesusbilder, Bibl. Z. und Str.-Fragen V, 5f. 1909. A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung,

Wir lassen die gröbsten und oberflächlichsten, von der Wissenschaft (Oscar Holtzmann, Beth, Schweitzer) in sachlicher Ruhe widerlegten Anschauungen beiseite: die Leugnung seiner Geschichtlichkeit (Drews), die völkische Verherrlichung seines reinrassigen Ariertums (Dinter), den Vorwurf hysterischer Epilepsie und Pathologie (Rasmussen, Lomer), mit dem Jesu leibliche und geistige Gesundheit so wenig übereinstimmen will. Daneben aber stehen, weithin anerkannt und unerschüttert, die Versuche, ihn als Spitzenführer der eigenen religiösen Emporbewegung zu deuten und zu verherrlichen. Innerhalb der drei immanent-dynamischen Erlösungswege gilt er wegen seiner religiösen Genialität als der eigentliche Heros und Klassiker der Religion, der über alle anderen homines religiosi emporragt wie der höchste Gipfel innerhalb einer Gebirgskette. Der Mensch, der von der Virtuosität des Moralismus, der Mystik und der gnostischen Esoterik nicht lassen will, hat sich Jesus zu einem Bilde gemacht, „das ihm gleich sei".

Als der sittenstrenge, hochstehende „Lehrer" im sokratischen Sinn gibt er, ein novus legislator, dem Einzelnen einen Katechismus von ethischen Maximen, durch deren Erfüllung man in die Sphäre der Gottheit gelangt. In diesem Sinn hat ihn die Aufklärung, die englische Moralphilosophie, der Deismus, das Freimaurertum, die Tolstoische Lebensreform, ja auch der Islam zu allen Zeiten gelten lassen und gepriesen. In Anwendung auf die Anliegen der Masse haben Kalthoff und Kautsky (unter dem Einfluß von D. F. Strauß und Renan) für die Moral Jesu als revolutionäres Sozialprogramm und proletarische Weltversöhnungsbewegung Propaganda gemacht. Erst recht haben die „mystischen" Naturen, Künstler und Asketen, Jesus für sich stets in Beschlag genommen. Die Dichter haben die plastische Kraft seiner Sprache, den kunstvollen Strophenbau der Gleichnisse bewundert, andere haben ihn verherrlicht als genialen Lebenskünstler, als Besitzer okkulter Seelenkräfte, als den „ersten Scientisten, der die Macht des Gemütes über die Materie demonstrierte"[1]). Weltmüde Dualisten, der Erde und ihrer Gaben überdrüssig, priesen ihn, den angeblichen Angehörigen der Essener-Partei, als ihren Bundesgenossen. Vor meditierenden Betern steht er als „der durch die absolute Kräftigkeit seines religiösen Bewußtseins ausgezeichnete Mensch". Spiritualistische Sektierer berufen sich auf ihn als den

Tübingen 1913. R. G. G. III, 410ff. H. Preuß, Das Bild Christi im Wandel der Zeiten, Leipzig 1921. K. Röttger, Die moderne Jesus-Dichtung, Gotha 1927. H. Spiero, Die Heilandsgestalt in der neueren deutschen Dichtung, Berlin 1926. Jos. Wittig, Leben Jesu in Palästina, Schlesien und anderswo, Gotha 1927 und Schlatters Rezension „Wittigs Leben Jesu" Bethel XVIII, 12, 1926.

[1]) Victor Weiß, Die Heilslehre der Christian Science, S. 83, Gotha 1927.

Prototyp enthusiastischen Schwärmertums. Eng damit verbunden ist die Vorstellung von Jesus als dem Künder spekulativer Weisheit. Gleich den sterbenden und auferstandenen Göttern in Babylon, Phönizien, Phrygien und Ägypten (Tamuz, Marduk, Adonis, Attis, Osiris) veranschaulicht auch sein Leben den uralten mandäisch-iranischen Naturmythos von dem Kampf zwischen Licht und Finsternis, zwischen Stoff und Geist: asiatische Mysterien- und Erlösungsweisheit, die in Paulus mit dem hellenistischen Denken dann einen edlen Synkretismus geschlossen haben soll[1]). Wie es einst in dem Hausheiligtum eines Alexander Severus geschah, so tut man noch heute. Man stellt das Christusbild neben Apollonius von Tyana, neben Sokrates, den göttlichen Seher Orpheus und die ganze Schar antiker Halbgottwesen. Innerhalb der kirchengeschichtlichen Entwicklung hat die spirituelle Kyrios- und Sakramentmystik in der morgenländischen Theologie Eingang gefunden, die in Dogma und Kultus den λόγος τῆς ἐνσαρκέσεως lehrt und anbetet, der die sterbliche Natur mit göttlicher Substanz durchdringt[2]). Auf ganz ähnlichen Anschauungen ruht heute die „Durchchristung" in der „Menschenweihehandlung", wie sie die durch Rudolf Steiner geschaffene Kultgemeinschaft lehrt mit emphatischer Berufung auf die Kraft der antiken Mysterien[3]).

Man hat gerade durch diese Mannigfaltigkeit der Formen die einzigartige Größe Jesu beweisen wollen. Die unbegrenzte Aufnahme- und Anpassungsfähigkeit soll gerade die Universalität, die eigentliche „Wertfülle und Werthöhe"[4]) des Christentums ausmachen. Allein so reden, heißt Jesus mit einem Kuß verraten. Wer nichts anderes zu sagen weiß, muß seine Absolutheit zuletzt preisgeben. Denn in all den bisher genannten Gaben und Vermögen können andere, höherstehende Religionen gar wohl mitkonkurrieren. Die Sittenlehre eines Epiktet und Marc Aurel, eines Julian Apostata,

[1]) Vgl. R. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium, Bonn 1921. Ders., Die Hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen, Leipzig 1927. W. Bousset, Kyrios Christos, Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus, Göttingen 1921. G. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum, Göttingen 1894. W. Wrede, Paulus, Relig. Volksb. I, 5—6, Tübingen 1907.

[2]) Vgl. E. Hirsch, Jesus Christus der Herr, S. 46—49, Göttingen 1926.

[3]) Vgl. z. B. die Aufsätze von Fr. Doldinger (Jul. Apostata), H. Beckh, Fr. Rittelmeyer, Emil Bock, R. Frieling, Eb. Kurras, J. Hemleben in „Die Christengemeinschaft" I, 12, II, 1, 3, 5, III, 1; dazu: G. Merz, Der Einbruch des Mysterienglaubens in die Kirche der Gegenwart, Zeitwende V, 1, 1929.

[4]) So z. B. Fr. Heiler, Das Wesen des Katholizismus, S. 128—137, München 1920. Ebenso A. Jeremias, Die außerbiblische Erlösererwartung, S. 7, Berlin 1927. Dagegen: K. Heim, Glaube und Leben, S. 445ff. und P. Althaus Mission und Religionsgeschichte, Z. f. syst. Th. V, 3, 1927.

erst recht die rabbinische Talmudethik des Spätjudentums sind von einer Hoheit der Forderung, die auch ernstestem Moralstreben als Norm wohl zu genügen vermag[1]). Das Herz des Mystikers „pocht" in Indien und Persien ebenso „warm" (Heiler) wie bei den „liebenswürdigen" Heiligen des Mittelalters. Weisheitshungrigen Gnostikern bieten Zoroaster und Laotse tiefere spekulative Kosmogonien als die Evangelisten. Es liegt darum durchaus in der Konsequenz all der bisher erwähnten Anschauungen, wenn man erklärt hat: Mag Jesus auch ein besonders helles Transparent des göttlichen Logos sein, mag er sich auch in besonderem Maß als purgativer Seelenführer eignen, die Gottesbegegnung und -Gemeinschaft ist darum doch in keiner Weise an ihn ausschließlich gebunden. Das göttliche Licht bricht vielmehr zu allen Orten und Zeiten hindurch, nur die verschiedenen Grade der Intensität berechtigen dazu, Stufenleitern innerhalb der Religionsgeschichte aufzustellen, wie es nach verschiedenen Gesichtspunkten von Herder, Hegel, Max Müller, Siebeck, von Pfleiderer, Troeltsch, Rudolf Otto und Heiler immer wieder versucht worden ist[2]).

All diese immanent-evolutionistischen Erklärer des Evangeliums vergessen eines, nämlich daß Jesus innerhalb des Judentums aufgewachsen ist, also auf einem „schroff antimystischen Boden", wo man nicht den Mut

[1]) G. Kittel, Die Bergpredigt und die Ethik des Judentums, Z. f. syst. Th. II, 4, S. 555ff. Ders., Der Sieg des Christentums über die Religionen der ausgehenden Antike, Zeitwende II, 246ff., 1926.

[2]) Zu Grunde liegt all diesen Stufenleitern (Übersicht bei Orelli, Allg. Relig.-Gesch. I, S. 13—19, Bonn 1911) ein verborgenes Bekenntnis zum Evolutionismus. Der postulierten Entwicklung in der Natur, in der Geschichte soll parallel laufen die Entwicklung in der Religion, die, ein verhältnismäßig spätes Produkt innerhalb der menschlichen Geisteskultur, aus primitiven Anfängen über die Gesetzesreligionen sich zu einer höchsten Universalreligion vollendet. Dabei ist natürlich nicht unbedingt gesagt, daß der Eulminationspunkt im Christentum tatsächlich schon erreicht ist. Man rechnet vielmehr durchaus mit der Möglichkeit einer Überbietung. Von dieser immanenten Konstruktion aus bleibt das Christentum natürlich wehrlos dem Verdacht illusionistischer Kritik (Feuerbach) ausgeliefert, besonders seitdem die psychoanalytische Schule fachwissenschaftliches Beweismaterial geliefert hat über die Verdrängung unerfüllter Wünsche in andere Bewußtseinsreiche von eudämonistischer Phantasie. Anders verhält es sich bei einer klar verkündeten theologia crucis mit ihrem harten Nein zu allem Macht- und Genußstreben, zu aller groben und feinen Menschenherrlichkeit. Die Kreuzesbotschaft steht so radikal in der Wendung gegen alles natürliche Wünschen, auch gegen allen frommen Egoismus, daß kein Mensch als schöpferischer Produzent der Religion auf dem Weg imaginativer Projektion einen solch „garstigen, breiten Graben" (Lessing) zwischen Gott und Mensch gezogen hätte, wie die neutestamentliche Geschichtstatsache vom Tode Jesu als Ausdruck göttlicher Offenbarung. Vgl. auch Karl Barth, Ludwig Feuerbach, Zw. d. Z. V, 1, S. 11—33 und ebd. R. Bultmann, Zur Frage der Christologie, S. 44. E. Brunner, Der Mittler, Kap. 3: Die moderne Christusauffassung.

hatte, Gott in der eigenen Seelentiefe zu finden und zu genießen oder sich spekulativ mit dem Kosmos zu verbinden[1]). Propheten und Psalmsänger, diese „Knechte im Dienst Gottes", deren Worte das heranwachsende Kind in der Synagoge zu Nazareth hörte und lernte, waren keine Mystiker, keine Lehrer einer esoterischen sapientia, deren Schmecken (sapere) den Geist zu Gott führte[2]). Der Gemeinde stand im Gottesdienst die Gestalt des Moses vor Augen, der die ihm sich aufdrängende Weisheit, „die Schätze Ägyptens", im Glauben verließ und die „Schmach" seine Väter und Brüder aufsuchte (Hebr. 11, 23—27). Das prophetische Wort eines Amos und Jesaia kämpfte gegen alle ekstatischen Mittel, durch religiöse Technik, durch Rauscherregung oder Magie zu Gott zu gelangen. Auch der moralische Verdienstglauben, die Erwartung des Heils aus der Gesetzesbeobachtung, war durch die Bußpsalmen, durch die Gerichtssprache Gottes in der Volksgeschichte bei den Frommen weithin erschüttert. An der Stelle der Krisis, wo man sich in anderen Religionen zu Mystik und Spekulation drängte, steht im Judentum messianische Eschatologie[3]), steht Inkarnation, nicht Apotheose, steht Hoffnung auf Erscheinung Gottes auf Erden und dadurch Überwindung der Feindschaft und Darbietung realer Gemeinschaft.

Man kann sich diesen Gegensatz besonders gut klar machen an der Verschiedenartigkeit des Zeitbewußtseins, mit dem man in Israel und Hellas lebt. Dem Gottesgedanken des „reinen Seins" entspricht das Zeitgefühl des nunc aeternum, des ewigen Heute. Dem Gottesnamen Jahwe, dem Namen der freischöpferischen Persönlichkeit, entspricht die spannende Erwartung „ach, daß Gott den Himmel zerrisse und führe herab!", entspricht das Gebet der Gemeinde „maranatha" und die Verheißung: „Siehe, ich komme bald!" Für das griechische Symboldenken, aus der eleatischen σῶμα-σῆμα-Gleichung entsprungen, liegt über allem Geschehen, das immer nur illustrativen Charakter trägt, eine überzeitliche, ideengesättigte Ruhe, die ewige Stille des Mittags[4]). Das biblische Zeitgefühl hat wechselnden Rhythmus, fließt wie ein Strom bald träge, bald in reißendem Lauf, es hat teleologische Zielstrebigkeit und das einzelne Geschehen hat schicksalhaft

[1]) Paul Volz, Der Gott des A. T., Zeitwende I, 3, 1925. Derſ., Moses, S. 81, Tübingen 1907. G. Kittel, Die Probleme des palästinensischen Spätjudentums und das Christentum, S. 72/73, Stuttgart 1926.

[2]) Es ist darum auch kein Zufall, daß das A. T. von den Gnostikern aller Zeiten stets auf das heftigste bekämpft worden ist.

[3]) E. Lohmeyer, Urchristliche Mystik, Z. f. syst. Th. II, 1, S. 7—9.

[4]) Vgl. K. Heim, Zeit und Ewigkeit, die Hauptfrage der heutigen Eschatologie, Z. f. Th. u. K. VII, 6, Neue Folge 1926 (= Die neue Welt Gottes, S. 32ff., Berlin 1928).

vorwärtsstoßende Bedeutung. Darum hängt alles an der bestimmten Konkretheit des Tatsächlichen, es gibt Geschehnisse, die die ganze Zukunft eines Volkes, ja selbst der ganzen Menschheit umwandeln und von Grund aus neugestalten können[1]). Zeit ist hier nicht eine Größe, der Rundung des Kreises vergleichbar, wo im Kreislauf des Geschehens das Neue erwartet wird. Zeit ist Richtung, die vom lebendigen Gott in freier Wahl immer neu gegeben wird. Darum ist alttestamentliche Theologie die conditio sine qua non zum Verständnis des Evangeliums[2]).

Worin unterscheidet sich Jesus grundsätzlich von allen anderen homines religiosi?[3]) Er gibt nicht Anweisungen zur Seelenläuterung, nach dem Grundsatz aller Mysterienreligionen die unerläßliche Bedingung für den Verkehr mit der Gottheit, er weist den Menschen nicht an seine schöpferisch quellende Innerlichkeit, daß er dort im Seelengrund zur Andacht gelange, er macht nicht Weisheit und Tugend zur Voraussetzung seines Umgangs. Im Gegenteil, unabhängig von aller moralischen Höhe, von aller seelischen Wärme und rationalen Weisheit „nimmt er die Sünder an und isset mit ihnen"[4]). In freiem Erbarmen stellt er sich bedingungslos zu der gefallenen Welt, zu den in der Sündenknechtschaft Gefangenen und verkündet das Wort von der Vergebung, das er in göttlicher Vollmacht der Welt zu bringen hat.

Außerhalb des Judentums war eine solche Botschaft höchst mißverständlich. Wo Sünde nur betrachtet wird als Schwachheit und relativer Mangel, durch

---

[1]) A. Schlatter, Die Geschichte der ersten Christenheit, Gütersloh 1926, S. 2: „Die Briefe der Apostel waren „nicht Meditationen zeitloser Wahrheiten, wie sie etwa ein spekulierender Grieche verfaßte".

[2]) Wertvolle Neuansätze in dieser Richtung finden sich bei O. Procksch, Die hebräische Wurzel der Theologie, Chr. u. Wiss. II, 10 und 11, 1926. Wo das Spezifische, Besondere, Spröde des A. T. in seiner Verklammerung mit dem Neuen einmal erkannt ist, da wird man wenig bereitwillig auf den immer wieder laut werdenden Wunsch hören, die moderne missionarische Praxis solle an Stelle des A. T. als Vorstufe zum N. T. doch die alten einheimischen Heiligen Bücher (Veden, „Schule des reinen Landes") gebrauchen. So z. B. A. Jeremias, Allg. Religionsgeschichte, S. 7f., München 1924. P. Deußen, a. a. O. S. I—XII. Abgesehen davon, daß Briefe wie die an die Römer, Galater und Hebräer ohne genaue Kenntnis der altest. Wurzel schlechterdings unverständlich bleiben — pantheistische Systeme eignen sich sowohl wegen ihrer Verständnislosigkeit für das Geschichtliche wie wegen ihrer hemmungslosen Immanenzanschauung niemals als vorbereitende Einführung zur neutest. Botschaft. Vgl. auch Fr. Speemann, Zur Philosophie der Geschichte, S. 48, Berlin 1923.

[3]) K. Holl, Urchristentum und Religionsgeschichte, Z. f. syst. Th. II, 401ff. G. Kittel, Urchristentum, Spätjudentum, Hellenismus, S. 19—23, Stuttgart 1926.

[4]) Matth. 9, 9f., eines der Lieblingsworte Luthers. Vgl. G. Merz, Der junge Luther und der Rechtfertigungsglaube, Zw. d. Z. IV, 411, 1926.

lebendige Tätigkeit in Exerzitium und Leistung jederzeit wieder auszugleichen und zu überwinden, da kann das Wort von der Vergebung nur entweder bedeuten: das Aussprechen der Vernunftwahrheit von der Güte Gottes, die dem reinen Denken schon apriori feststeht, oder einen freundlich begütigenden Trost, daß es Gott mit der zu leistenden, schuldigen Mühe nicht unbedingt ernst nehme — eine Erleichterung, die letztlich zur sittlichen Laxheit führen mußte. Anders auf dem Boden der alttestamentlichen Frömmigkeit[1]). Ist jede Sünde eine Majestätsbeleidigung Gottes, eine Verhöhnung seines heiligen Willens, dann läßt sich Vergebung weder postulieren noch erarbeiten. Nur ein einziger Weg der Rettung bleibt noch offen, den der Mensch aber nicht mehr selber in der Hand hat: wenn nämlich Gott selber in einer paradoxen, freien, durch nichts zu erzwingenden, durch nichts zu erschließenden εὐδοκία Sünde übersehen und verzeihen wollte und damit von sich aus Gemeinschaft möglich machte! In Israel einem Gelähmten zusprechen: „Sei getrost, mein Sohn; dir sind deine Sünden vergeben", so kann nur der Lästerer sprechen oder — Gott selbst. In Israel Schulderlaß verkünden, kann niemals heißen, die Furcht vor Gott ist nur ein subjektives Produkt krankhaft übertriebener Gewissensangst, die es aufzugeben gilt, um frei und selbstverständlich in dem Gnadenlicht göttlicher Liebe zu leben. Dieser religiöse Kurzschluß ist auf dem Boden der Bibel durch den unheimlichen Ernst der Gerichtspredigt der großen Propheten wie der eschatologischen Reden Jesu ein für alle Mal ausgeschaltet und verboten.

Wenn Jesus voraussetzungslos Vergebung bringt, dann kann er das nur tun, weil er sich aus dem Ursprung und der Einheit mit dem freien Liebesratschluß kommen weiß, weil er sich tatsächlich weiß als der erwartete Messias, in dem sich Gott der seinem Willen entfremdeten Menschheit aufs neue zur Gemeinschaft zuneigt. Das Wunder seiner Gegenwart ist das Unterpfand, daß sich Gott der Welt erbarmt hat. Er macht sich nicht selber zum Versöhner, Gott hat ihn dazu hingestellt. Sein Vergebungswort ist ganz und gar verankert in seinem unbedingten Sendungsbewußtsein, von dem wahrhaftig auch die Synoptiker zu sagen wissen[2]). Aus der Gewißheit, daß Gott, der lebendige Herr der Geschichte, durch sein Leben und Sterben in der Welt

[1]) Nur auf dem Boden Israels war darum auch das Gleichnis vom Verlorenen Sohn (Luk. 15) geschützt gegen die liberale Verflüchtigung zur selbstverständlichen Vatergüte Gottes, deren Tatbestand Jesus lediglich mitteilt. Vgl. K. Heim, Leitfaden der Dogmatik II, 75f., Halle 1921.

[2]) J. Schniewind, Das Selbstzeugnis Jesu nach den drei ersten Evangelien, Berlin 1922.

ein absolut Neues schaffen will, folgt die Absolutheit seines Anspruchs, mit dem er den Einzelnen wie die ganze Welt an sich bindet zu einer Entscheidung von ewiger Verantwortung. In diesem Bewußtsein einer Himmel und Erde umspannenden Sendung trägt er das Ärgernis verborgener Niedrigkeit bis ans Ende, alle Größenmaßstäbe dieses zum Untergang bestimmten Aeons damit aufhebend[1]). Das einschneidende ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν seiner Reden, die Tod, Dämonen und Krankheit überwindende Kraft seiner Wunderheilungen sind gleichermaßen Unterpfand göttlicher Versöhnung wie eschatologische Bürgschaft, daß das mit seiner Gegenwart geschenkte Reich noch einmal die ganze Welt erfüllen soll. Die Schuldenlast und Sündennot der ganzen Menschheit auf dem Rücken, geht er in gehorsamer Liebe (Joh. 4, 34, Röm. 5, 19, Phil. 2, 8, Hebr. 5, 8) den Weg ans Kreuz, macht an dem Gericht, das die Menschen über ihn fällen, das Gericht Gottes über die Menschen offenbar und erweist durch sein Sterben Gottes Recht und der Menschen Unrecht. Aus der Nacht des Todes ersteht der bis in den Tod Getreue in verklärter Leiblichkeit als der Sieger über den Tod, von Gott zum κύριος eingesetzt (Ap. 2, 36[2])), die Verheißung eines ewigen Ostern an die mit Gott versöhnte Kreatur.

Damit haben wir den absoluten Gegensatz deutlich gemacht, in dem Jesus mit seiner Botschaft und seinem Werk zu allen anderen Religionsstiftern steht[3]). Er erhebt den Anspruch als der zwischen Gott und Mensch stehende und handelnde Versöhner die Wende der Zeiten zu sein. Er will nicht eine unter vielen Türen sein, die ins Vaterhaus führen, nicht ein Weg neben vielen, möglichen andern, er nennt sich ἡ θύρα, nennt sich „den Weg", der allein zur wahren Gottesgemeinschaft führt (Joh. 10, 7; 14, 6). Er will die Brücke sein, auf der der Mensch allein den ihn von Gott trennenden Abgrund der Sünde überschreiten kann, er will das Fundament sein, das allein unsere schwankende Existenz trägt. Das ist in der Tat so einzigartig, so ungeheuer, so anstößig, daß man daran nur glauben oder sich ärgern

---

[1]) A. Köberle, Von der Niedrigkeit Christi, Berlin 1928.

[2]) Nach Bousset ist der Kyrioskult erst auf dem syrisch-hellenistischen Boden Antiochiens entstanden im Gegensatz „zur palästinensischen Gemeindedogmatik". Demgegenüber hat P. Althaus mit Recht hingewiesen auf die alttestamentliche Wurzel des Kyrios-Namens (Psalm 110 und Maran-atha!) und seine Entstehung innerhalb der Urgemeinde auf Grund des messianischen Bewußtseins Jesu und seiner Erhöhung, NKZ. 1915, 26. J., S. 439—57, 513—45: Unser Herr Jesus, eine neutestamentliche Untersuchung zur Auseinandersetzung mit W. B.

[3]) Vgl. C. Stange, Stimmungsreligion, Stifterreligion und Christentum, Z. f. syst. Th. I, 3, S. 436, 1923.

kann. Auch für den Glauben werden darum immer wieder Zeiten kommen, wo diese Unbedingtheit seiner Bindung zum Anstoß zu werden droht, wo es mit der Versuchung zu ringen gilt, dies alles könnte Illusion sein. Allein ob wir seiner Vergebungsvollmacht anbetend glauben oder sie als Wahnsinn verlästern, es ist schon viel erreicht, wenn zunächst überhaupt einmal klar erkannt wird, wie sich hier zwei Welten gegenüberstehen, zwischen denen es zu wählen gilt, weil sie schlechterdings nichts mehr miteinander gemeinsam haben. Auf der einen Seite die geschichtslosen Erlösungsreligionen, deren Stifter immer nur mystagogische Bedeutung haben, die darum tolerant sind und beseelt von sittlichem Aktivismus und Optimismus — auf der anderen Seite das Evangelium, dessen Stifter uns nicht nur an sein Wort, sondern an die geschichtliche Tatsache seiner Menschwerdung, Kreuzigung und Auferstehung bindet, unbedingt in seinem Anspruch, niederschmetternd durch die Entlarvung jeder menschlichen Heiligkeit, aber vollkommene Gemeinschaft schenkend durch seine vergebungstiftende Gegenwart jedem, der sie glaubend empfängt.

Wir können uns diesen Gegensatz von Evangelium und außerchristlichem Erlösungs- und Heiligungsstreben noch deutlicher machen, wenn wir die Botschaft der Apostel mit zum Vergleich heranziehen. Wir haben schon einmal darauf hingewiesen: wo sie auf ihren Missionswegen auch hinkamen, überall umgab sie als geistige Umwelt ein ungeheurer Vergottungswille. Als Juden waren sie in ihrer Jugend mittelbar und unmittelbar durch den sittenstrengen, gesetzlichen Ernst großer Lehrer wie Hillel, Schammai und Gamaliel gestaltet worden. In dem Schmutz moderner Städte sahen sie die stoische und neupythagoräische Schule um göttliche Vollkommenheit durch asketische Selbsterziehung ringen. Moralphilosophische Wanderprediger verkündeten neben ihnen her eine neue ethische Reform und in Rom ließ sich der cäsarische Herrscherwille als Weltheiland feiern. Kulte von unübersehbarer Menge vermittelten durch hohe oder feine Gefühlserregungen, durch die Entfachung des Eros wie durch reinigende Weihen und Riten den Empfang übernatürlicher Kräfte und mystischer Vergottung. Eine reiche Mythologie — dualistisch im persischen Mithraskult, monistisch in der alexandrinischen Schule der Weisheit — stillten den Trieb nach metaphysischer Spekulation, der sich auch die jüdische Heimat nicht entzog[1]). Die Sendboten Jesu kamen mit all diesen enthusiastischen Möglichkeiten fortwährend in Berührung. Nicht daß sie das alles verachtet hätten. Sie

[1]) A. Schlatter, Geschichte Israels von Alex. d. Großen bis Hadrian, Kap. 3, Stuttgart 1906.

sahen — in den edleren Formen wenigstens — die sehnsüchtige Emporbewegung des Menschengeistes nach der verlorenen Heimat, ein ergreifendes Ringen und Suchen nach dem unbekannten Gott (Ap. 17), der die Menschheit nie ganz aus seiner Hand hat fallen lassen, der ihr die Unruhe ins Herz gesenkt hat, aus dem Schein und Wahn der Schattenbilder zu der völligen Klarheit und Gemeinschaft seines Wesens zu kommen. Aber eines hatten die Apostel verstanden: solches Heimweh und Gottverlangen kann das Herz, das trotzige und verzagte Ding (Jer. 17, 9), das zwischen Hochmut und Verzweiflung hin und her gerissen ist, aus sich selbst nicht stillen. Darum wollen sie mit ihrer Botschaft überhaupt gar nicht in Wettbewerb treten mit jener ganzen Schar von Affekte steigernden Mystagogen, von Moral- und Weisheitslehrern. Was ihnen Mut, Recht und Freude gibt, in alle Welt zu gehen und ihr Leben wie ein Trankopfer auszugießen, das ist die Gewißheit, ein absolutes Novum, ein εὐαγγέλιον zu bringen, das sich mit keiner anderen Botschaft vergleichen läßt, das allein das tiefste Verlangen aller Menschen zum Frieden führen kann. Im Tatsachenstil (Indikativ oder Partizip Aorist[1]) verkündigen sie das Wundergeschehen einer durch Versöhnung geschaffenen Gemeinschaft mit Gott[2]). Was Menschen mit keiner seelischen Kunst, mit keiner Weisheit und Tüchtigkeit haben erreichen können, das hat Gott selbst durch sein souveränes Eingreifen möglich gemacht und aller Welt geschenkt. Während wir „tot waren in den Sünden" (Eph. 2, 5), also völlig jenseits unseres subjektiven Habitus oder gar unserer Mitwirkung, ist „der Gerechte für die Ungerechten" gestorben, hat Gott in Christo eine neue Lage geschaffen, die immer und überall gilt (Röm. 5, 18f.; 1. Petr. 3, 18). In dieser geschichtlichen Offenbarung Gottes in Christo, in der Tatsache von Kreuz und Auferstehung, wo durch tätiges Handeln die Sünde gerichtet

[1]) Z. B. Röm. 8, 34 f. Tit. 3, 5ff. Col. 1, 13. 1. Cor. 6, 11.

[2]) A. Oepke (Die Missionspredigt des Apostels Paulus. Eine biblisch-theologische und religionsgeschichtliche Untersuchung, Leipzig 1920) hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, wie schon die paulinische Missionsterminologie den besonderen Charakter der apostolischen Verkündigung gegenüber den anderen religiösen Formen der damaligen offenbart. Ἀκοή, κήρυγμα, ἀπόστολος, λόγος τοῦ θεοῦ, εὐαγγέλιον, κλῆσις —, all diese Worte zeigen: es handelt sich um eine „feierliche, aktuelle Kundgebung Gottes durch den Mund seiner Boten" (S. 45), um Mitteilung einer wichtigen, allen geltenden Nachricht. Da ist nichts von dem ängstlich gehüteten Geheimnis des Eingeweihten, der strafbar wird, wenn er an der Geheimlehre Verrat übt, da werden nicht mystische Erfahrungen weitergegeben zur Förderung des Vergottungsstrebens, wird keine langwierige, streng kasuistische nova lex gelehrt, sondern da ist die freie, öffentliche Verkündigung einer göttlichen Tat, die das Schicksal der ganzen Welt betrifft. Dem entspricht dann freilich auch „eine fast erschreckende Ausschließlichkeit" (49) des Anspruchs und auch das wieder im völligen Gegensatz zu der unbeschränkten Toleranz aller Mysterienreligionen.

und überwunden worden iſt, liegt für die urchriſtlichen Boten die Gewißheit ihrer Gottesgemeinſchaft und die Freudigkeit zum Dienſt.

Für Paulus iſt Chriſtus mehr als nur ein Gleichnis für axiomatiſche Wahrheit. Jeſus illuſtriert nicht wie Oſiris einen ideengeſchichtlichen, überzeitlichen Mythos von dem „Leben aus dem Tod", ſondern er ſchafft erſt durch die konkrete geſchichtliche Tat ſeines Todes, durch ſeinen Sieg über die „Fürſten und Gewalten dieſes Kosmos" eine neue Wirklichkeit, kraft deren ſich Gericht in Heil wandelt. Das wiederholte *νυνὶ δέ*, das *ἐφάπαξ* in den Epiſteln[1]) iſt der deutliche Beweis dafür, daß es ſich für den Apoſtel bei Chriſtus nicht nur um eine in geſchichtliche Form gebrachte ſpekulative Weisheit handelt, ſondern um ein nudum factum, das einen klaren Übergang vom Einſt zum Jetzt ſchafft, das dem geſamten Zeit- und Geſchichtsverlauf dieſes Aeons eine neue Wendung gibt. Zwiſchen einer Theologie der Heilstatſachen und der Gründung auf latent übergeſchichtliche Wahrheiten klafft ein Abgrund, den man nicht, auch durch keine Dialektik, harmoniſtiſch zu überbrücken verſuchen ſollte[2]).

Auf den knappſten und ſchärfſten Ausdruck hat Paulus den Gegenſatz ſeiner Botſchaft zu allen dynamiſchen Erlöſungskategorien gebracht mit den Worten: „Rechtfertigung des Gottloſen" (Röm. 4, 5)[3]). Gewiß iſt dieſe ſo bedeutſam gewordene Formulierung, der deklaratoriſche Gebrauch des Wortes *δικαιοῦν* im Neuen Teſtament erſt ein Werk des Paulus. Das Wort gab ihm die jüdiſche Rechtfertigungslehre, die es verſtand als ein analytiſches Gerechterklären im Endgericht auf Grund vorgewieſener Leiſtungen. Paulus behielt dieſen deklaratoriſchen Sinn des Wortes bei, nur daß für ihn ſeit der ihm widerfahrenen Offenbarung des Kyrios die Begründung des freiſprechenden Urteils Gottes nicht mehr in der eigenen Gerechtigkeit lag, ſondern ganz allein in dem freigewirkten Liebeswillen Gottes *χωρὶς*

[1]) Röm. 3, 21; 6, 22; 7, 6; 8, 1; 1. Cor. 15, 20. Eph. 2, 13. Col. 1, 22, 26. Hebr. 7, 27; 7, 12; 10,10.

[2]) Von der ideengeſchichtlichen Deutung des Chriſtentums in der neueren Theologie und Philoſophie gelten auch heute noch (bis zur hiſtoriſch biographiſchen Nachweisbarkeit) die Worte, mit denen einſt Hamann gegen die natürliche Religion der Aufklärungstheologie und gegen Kants „Reinen Vernunftglauben" gekämpft hat: „Die Umſetzung der göttlichen Taten in Vernunftbegriffe ſind ein geſtohlen Brot und Waſſer — geſtohlen, weil ſie von jenen abſtrahiert ſind —, zwar dem Vernunftdünkel angenehm und ſüß, aber ohne Nahrungskraft, ja ſelbſt giftig, ſo daß das wahre Leben daran ſterben muß".

[3]) Für den ſtreng imputativen Charakter dieſer Stelle ſpricht beſonders das unmittelbar folgende Zitat aus Pſ. 32, Vers 1 und 2. Den Wortcharakter von *δικαιοῦν* als einer rein urteilenden göttlichen Begnadigungsentſcheidung beſtätigen ferner Stellen wie Röm. 3, 20 und 24. 4, 3ff., Gal. 2, 16. 3, 11. Vgl. auch H. Cremer, Die pauliniſche Rechtfertigungslehre, S. 45, 333, Gütersloh 1899.

ἔργων νόμου. Damit aber hatte er lediglich mit Hilfe juristischer Sprachmittel einen klassisch vollendeten, scharf geschliffenen Ausdruck geschaffen für jenes zentrale, einzigartige Handeln Jesu, der im Namen Gottes Sünder, Feinde Gottes, zu Freunden annahm. Darum kann man Paulus nicht einen Verderber des Evangeliums durch Eintragung rabbinischer Theologie schelten. Erst recht ist er kein hellenistischer Synkretist[1]). Seine Rechtfertigungslehre, das Kernstück seiner Theologie, ist lediglich ein wunderbar klar und entschieden formuliertes Bekenntnis zu dem Evangelium von der Sünderliebe Gottes, ist — könnte man sagen — eine dogmatisch kristallisierte Erkenntnis der Wahrheit, daß das Wesen des Christentums Inkarnation und nicht Apotheose ist.

Was bedeutet dieses für die Botschaft Jesu und der Apostel so wesentliche Wort von der Rechtfertigung des Sünders innerhalb der weiten Welt menschlichen Heiligungsstrebens, wie es uns bisher vor Augen gestanden ist? Es ist klar, das Evangelium bedeutet — Ende, Ende all der kühnen, vertrauensfrohen, vertrauensstolzen Aufwärtsbewegung. Damit, daß Gott Vergebung sagt, sagt er: Unfähigkeit des Menschen, sich selbst zu helfen. Damit, daß er Selbstoffenbarung schenkt, verneint er unsere selbstschöpferischen Versuche zu seiner Verborgenheit zu gelangen. Damit, daß Gott Bedeckung der Sünde predigen läßt, deckt er die Last unserer Schuld auf. Damit, daß er Verzeihung übt, bringt er uns zum Bewußtsein, wie tief wir ihn durch unsere Empörung verletzt haben. Die göttliche Notwendigkeit der Menschwerdung ist die Kundmachung der menschlichen Gottlosigkeit. Der Heilige Gottes, von frommen Führern eines frommen Volkes als Lästerer ans Kreuz geschlagen, macht kund, daß auch unsere Heiligkeit noch Gotteslästerung ist.

Aber in dem gleichen Wort, das uns den Boden unter den Füßen raubt, das unser gesamtes Streben zerbricht und in die Armut und Leere stößt, liegt auch völlige Rettung beschlossen. Das tötende Wort wird zum heilenden. Denn die rettende Wirklichkeit Christi als „absolute" Setzung Gottes über-

[1]) Aus der Tatsache, daß Paulus im cilizischen Tarsus beheimatet war, kann nicht ohne weiteres bei ihm auf einen Synkretismus von Judentum, griechischer Philosophie und orientalischer Mystik geschlossen werden. So wie unter der Herrschaft der Seleuciden zahlreiche „Fromme" in Juda der griechischen Invasion beharrlich widerstanden, so gab es auch in der Diaspora charaktervolle Juden, die die sadduzäische Freigeisterei verabscheuten und „Ebräer" nach dem Gesetz blieben. Dazu kommt, daß Paulus seine eigentliche, entscheidende Bildung in Jerusalem erhalten hat. (Phil. 3, 5. Ap.-Gesch. 23, 5f.) Vgl. A. Schlatter a. a. O. 115f. und H. Böhlig, Die Geisteskultur von Tarsus im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften, S. 128—167, Göttingen 1913.

führt nicht nur von der Ohnmacht alles Mühens. Gerade weil diese Wirklichkeit, die als ein ewiges Geschenk über uns kommt, völlig „losgelöst" (ab-soluta) ist, völlig unabhängig ist von dem Stärkegrad unserer jeweiligen Tüchtigkeit, Weisheit und Gefühlskraft, gerade darum besitzt sie jene fundamentale, unbedingte Gewißheit und tragende Kraft. Solange die Gottesgewißheit und das Heil noch irgendwie gebunden ist an eine zu leistende Bedingung, solange bleibt der Mensch auch den Barometerschwankungen seiner Subjektivität ruhelos unterworfen. Gerade das wache Gewissen lebt ja in beständiger Qual, ob die sittliche Willensanspannung auch genügt, ob das Gefühl der Liebe und der Furcht (contritio) rein und kräftig genug angefacht ist, ob die Denkbewegung (motus rationalis creaturae ad deum, amor intellectualis) auf dem richtigen Weg ist. Das Wort von der Rechtfertigung nimmt diese Qual weg. Wohl ist es immer ein „Wegnehmen" in jenem negativen Sinn, daß wir ablassen müssen von dem vertrauenden Stolz auf die eigene Heiligkeit, aber es ist in einem noch unendlich viel reicheren Maß ein „Wegnehmen" der Last, der Ungewißheit und der Friedlosigkeit, die auf allen selbstgewählten Heiligkeitswegen beständig liegt. Das Wort, das unser Werk unter die Verdammung stellt, hebt die Verdammung über unser Werk auf[1]). Gott nimmt uns die eingebildete Gewißheit, um uns durch sein eigenes „Bild" (Hebr. 1, 3) volle Gewißheit zu schenken, er nimmt die Heiligkeit der angemaßten Annäherungswerte, die doch nie wahrhaft recht-fertig machen, um durch seine Rechtfertigung ein neues Verhältnis vollkommener Gemeinschaft zu schaffen.

Die Kirche hat die Botschaft der Rechtfertigung schlecht gehütet. Schon frühzeitig beginnt jene verhängnisvolle Zersetzung und Auflösung, die, immer von neuem sich wiederholend, bis auf den heutigen Tag währt: das menschliche Wirken und spürbare Erfahren mengt sich hinein in das Evangelium von der Sündenvergebung. Aus der abgeschlossenen, vollkommenen Zusage Gottes, die keiner Ergänzung bedarf, wird wieder eine stufenweise sich vollziehende transmutatio auf dem Weg habitueller Infusion. Mag diese Eingießung sakramentaler, mystischer oder spiritualistischer Art sein, in jedem Fall tritt an die Stelle des eine neue Lage schaffenden Vergebungs-

[1]) Röm. 8, 1: „So besteht nun kein Verdammungsurteil (κατάκριμα) mehr für die, die in Christo Jesu sind." Ich schließe mich K. Müller an, der zu dieser Stelle bemerkt (Rechtfertigung und Heiligung, S. 18): „Ich gäbe etwas darum, wenn Luther nicht übersetzt hätte: ‚So ist nun nichts Verdammliches an denen, die in Christo Jesu sind'. Der genau wiedergegebene Text des Apostels prägt mit voller Deutlichkeit ein, daß nicht irgend ein persönlicher, moralischer und religiöser Besitz mich deckt, sondern allein der gnädige Freispruch."

wortes Gottes ein dynamisch wirkender Prozeß, wodurch die Gewißheit, ein absolut tragendes Fundament zu besitzen, wieder verloren geht. Thomas und Osiander, Schwenkfeld und Weigel, Schleiermacher und die Führer der Christengemeinschaft darf man in diesem Zusammenhang nachbarlich nebeneinander stellen. Nur allzu leicht folgt dieser Anschauung dann als Begleitsmann auch wieder der Verdienstgedanke, der das gratis justificari propter Christum in der Konsequenz seines Prinzips völlig auflösen muß.

Auch Martin Luther ist im Kloster den Weg der sakramentalen Seelenläuterung und des eucharistischen Pflichtopfers gegangen. Als sein waches Gewissen an den Gnadenmitteln, wie sie die Kirche ihm bot, gescheitert war, da griff er in existentieller Not nach der Bibel und fand dort den Felsengrund unbedingter, göttlicher Gnadenzusage. Seit den Tagen der Apostel hatte keiner mehr so klar und ernst wie er die völlige Andersartigkeit und Einzigartigkeit des Evangeliums gegenüber jeder Form von Synergie verstanden. Luther hatte bei seinem Kampf ja keine außerchristliche Front wie Paulus und Johannes, die das zuversichtliche πράττειν des gesetzesstrengen Juden und die angestrengte αἴσθησις und γνῶσις des griechischen Weisen sich gegenüber hatten. Die mittelalterliche Kirche wie der Sektierer gaben Christus einen ehrenvollen Anteil am Zustandekommen des menschlichen Heils. Dennoch bricht der Reformator mit der scholastischen Rechtfertigungslehre seiner Kirche und kämpft gegen die Erlösungstheologie des Spiritualismus, weil ihm eine Gnade, deren Wirksamkeit noch irgendwie an ein menschliches Entgelt gebunden ist, keine wahrhafte Gewißheit verleiht. Augustins „Gratia vero nisi gratis est, gratia non est" ist wieder lebendig geworden. Was ist der sich steigernde Effekt einer inhabitatio essentialis, was ist alle sich mehrende mystisch-meditative Eingießung gegenüber der schrankenlos verkündeten Liebesgesinnung Gottes (favor dei), der in freiem Erbarmen Sünder anspricht und jenseits aller subjektiven Voraussetzung und Vorbereitung mit ihnen in Gemeinschaft tritt.

Die Lehre von der justitia forensis, wie sie die Reformatoren in zahlreichen, theologisch scharf geschliffenen Formulierungen geprägt haben, ist für sie genau wie für Paulus nichts anderes als ein lauteres, dankbares Bekenntnis zu Christus Jesus, der sich zu den Zöllnern gesetzt hat, der als ein guter Hirte mit dem Einsatz seines Lebens sich aufgemacht hat, das Verlorene und Verirrte zu suchen und zu retten. Die neuprotestantische Theologie mit ihrem ausgesprochenen Hang zum religiösen Impressionismus hat diese Sprache abgelehnt. Sie hat nicht mehr verstanden, daß all diese „lehrhaft dogmatischen Formeln" in Wahrheit ja doch nur ein gewaltiger Ausdruck

sein wollen für den schlechthin paradoxen Tatsachencharakter des Evangeliums, das eine Versöhnung von Himmel und Erde verkündigt, die weder denkerisch erschlossen noch sittlich erarbeitet werden kann.

Es ist wertvoll, sich den reformatorischen Reichtum dieser objektiven Prägungen einmal vor Augen zu stellen. Durch immer neue Wendungen, prachtvoll geformt durch das klassische Instrument der lateinischen Sprache, suchte der evangelische Glaube damals das in sich selbst freie, vollkommene Handeln Gottes zu bezeugen, gewiß, daß gerade in dem für den Menschen völlig transzendenten Geschehen die unbedingte göttliche Gnadenzusage zum Heil wirksam werde. Darum wird die Gabe Gottes beschrieben[1]) als: misericordia, benevolentia, vera et firma consolatio, reconciliatio, acceptatio, adoptio in numerum filiorum dei, inscriptio in librum vitae. Die Vergebung heißt — man achte hier auf jedes Wort — justificatio impii, sie geschieht extra hominem in foro coeli, sie ist eine promissio gratuitae remissionis peccatorum propter Christum, eine imputatio justitiae Christi. Die von Gott erzeugte justitia wird genannt passiva[2]), aliena, imputata, externa, extra nos posita, sie ist Zurechnung einer aliena sanctitas, ist ein absolvere, salvare, non imputare peccata, ein gratis justificari[3]), justum reputari seu pronuntiari. Weil die Gerechtsprechung ein actus dei extra hominem ist, ein Aufheben des Strafurteils und ein Zusprechen einer neuen Gerechtigkeit, darum sind die diesem Gnadenvorgang anhaftenden proprietates: certitudo, aeternitas, infallibilitas, perfectio, Größen, die keiner Zugabe noch Steigerung bedürfen[4]).

Die gleiche sachliche Deutlichkeit finden wir nicht nur in den „trockenen" Bekenntnissen, sondern ebenso auch in den Kirchenliedern der damaligen Zeit. Hätten die Gemeinden die gewißheitsbegründende Botschaft des Evangeliums nicht in fröhlich getrösteter Anteilnahme zu tiefst verstanden und aufgenommen, nie wären aus ihrer Mitte Dichter und Sänger hervorgegangen, die in kurzen Liedversen so herzlich schlicht und doch so klar bestimmt von der Glaubensgerechtigkeit zu sagen wußten wie ein Paul Speratus, Nikolaus Decius, Joh. Olearius, Paul Flemming und Paul Gerhardt. Für das gratis propter Christum gibt es vielleicht keine Interpretation, auch keine

[1]) Vgl. Apol. 108, 112; 148, 245; 94, 43; 172, 35; 139, 184f.; 117, 47; 226, 19; 138, 172; 145, 219; 150, 260.

[2]) Über justitia dei passiva vgl. Fr. Loofs, Th. St. Kr. 1917: Der articulus stantis et cadentis ecclesiae und Holl, Lutherstudien, S. 131f., A. 2.

[3]) Das gratis nimmt der Wortwurzel des justificari seine römisch-effektive Mißverständlichkeit, der das gleichnamige griechische Wort viel weniger unterworfen ist.

[4]) H. Schmid, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, S. 342, Erlangen 1853.

theologische, von so vollendeter Klarheit und Tiefe wie die Worte des ehemaligen Mönches und späteren Stettiner Predigers: „Ein Wohlgefallen Gott an uns hat, nun ist groß Fried ohn Unterlaß, all Fehd hat nun ein Ende", oder „All Sünd hast Du getragen, sonst müßten wir verzagen". Oder man denke an die forensischen Klänge in Flemmings Lied: „In allen meinen Taten", die an den Eingang zum 32. Psalm gemahnen. Es ist nicht nebensächlich, daß die drei hier angeführten Beispiele einem Trinitatis-, Passions- und Reiselied entnommen sind. Man kann daraus erkennen, wie für das evangelische Glaubensbewußtsein die Seligkeit, durch Gott selbst mit Gott versöhnt zu sein, inhaltlich nicht beschränkt blieb auf den theologischen Gedankengehalt einer kleinen Liedgruppe „Rechtfertigung und Gnadenstand". Die Gewißheit, Friede mit Gott zu haben, ist vielmehr der cantus firmus, der froh und machtvoll überall hindurchklingt: durch die Lieder der hohen Festtage und heiligen Handlungen, durch Glauben und Leben bis hinein in die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten, die von daher ihre Begründung findet.

Für den reformatorischen Glauben ist in Einheit mit dem Schriftzeugnis das vergebende Handeln Gottes sittlich begründet und gebunden durch das propter Christum, wobei auf die gehorsame Erniedrigung und Todeshingabe am Kreuz der Hauptton fällt. Luthers Lieder, Briefe, Predigten, Schriften und Bekenntnisse bezeugen alle in großer Klarheit den meritorischen Charakter seiner Theologie. Kleiner und Großer Katechismus bekennen so bestimmt wie die Schmalkaldischen Artikel die satisfactio vicaria. Der große Rechtfertigungsgesang von 1523 („Nun freut euch, lieben Christen gmein") rühmt die Barmherzigkeit Gottes, der sich's „sein Bestes kosten" ließ (Vers 4). Dem Text von Jesaia 53 von dem hohenpriesterlichen, leidenden Knecht, war der Reformator „sonderlich hold", seine Predigtverkündigung hat Anfang und Ende in dem „Hangen an dem fremden Werk, so Christus getan hat"[1]). Wir können weiteren Nachweis sparen, nachdem uns die prachtvolle Darstellung dieses Zentralgedankens bei Luther durch Theodosius Harnack verdienstvoller Weise neu geschenkt worden ist. (München 1927). Hier wird der christozentrische Grundzug seiner Theologie, die tiefe

[1]) So lesen wir in einer Taufpredigt am Ostersonntag 1540 zu Dessau: „Vergebung der Sünden geschieht ja nicht ohne Bezahlung oder Genugthuung. Aber solche Bezahlung ist nicht dein, sondern es kostet Christum seinen Leib, Leben und Blut. Hier hilft nicht, ob du gleich, ja alle Welt ihren Leib und Blut opferte; denn es gilt kein Opfer vor Gott, die Sünde zu bezahlen, spricht die Schrift, denn das einige Opfer Christi (Hebr. 10, 11f.). Daß er nun sich selbst opfert für deine und aller Welt Sünde und schenkt dir seine Unschuld und Gerechtigkeit, das kommt dir zu Hülfe und ersäuft deine Sünde und Tod."

Verwurzelung seines Glaubens in dem Versöhnungswerk Christi, durch unzählige Stellen aller Zeiten und Anlässe so überzeugend erwiesen, daß man sich wundern muß, wie dieses Werk in dem Streit um das rechte Verständnis von Luthers Rechtfertigungslehre lange Zeit so völlig übergangen werden konnte.

In jüngster Zeit ist es vor allem Karl Holl gewesen, der erklärt hat, das propter Christum im Sinn stellvertretender Genugtuung reiche nicht aus, um das vergebende Handeln Gottes sittlich genügend zu begründen[1]). Gott, für den Anfang und Ziel zeitlos zusammenfallen, sieht vielmehr im Akt der Rechtfertigung die von ihm gewirkte endgültige Gerechtmachung schon voraus und auf Grund dieses vorhergesehenen Vollendungsziels spricht er, nun doch analytisch, den Sünder gerecht, ohne seiner Heiligkeit, die die Sünde haßt, damit etwas mehr vergeben zu müssen. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, noch einmal zu erörtern, inwieweit man diese Gedanken rein historisch der Theologie Luthers wirklich zuschreiben darf. Darum ist in wissenschaftlicher Gründlichkeit bereits gerungen worden[2]). Uns beschäftigt hier nur die systematische Brauchbarkeit dieser Aufstellungen für eine evangelische Rechtfertigungslehre. Wie so oft mag dann auch hier vom prinzipiellen Gesichtspunkt aus ein klärendes Licht auch auf den historischen Wertgehalt der Fragestellung fallen[3]).

Holl ist zentral von dem ethischen Anliegen bestimmt: Gott darf, wenn er mit Sündern in Gemeinschaft tritt, darum doch nicht in seiner reinen Heiligkeit verletzt werden. Es ist das katholische Anliegen, dem hier begegnet werden soll. Immer wieder wird ja dem Protestantismus von dieser Seite her entgegengehalten, seine Rechtfertigungslehre als paradoxes, bedingungs-

[1]) Ges. Aufs. z. K.-G. I, Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewißheit, S. 111—154. Derj., Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte d. Prot., S. 10ff.

[2]) W. Walther, Neue Konstruktionen der Rechtfertigungslehre Luthers, N. K. Z. 34, 1, 1923. Ebd. K. Holl, Zur Verständigung über Luthers Rechtfertigungslehre, S. 165—183. W. Walther, Noch ein Wort zur Rechtfertigungslehre, S. 668—675, N. K. Z. 1924. Holl, Das Ergebnis der Auseinandersetzungen über die Rechtfertigungslehre, S. 47.

[3]) Vom systematischen Standpunkt aus haben dazu Stellung genommen: Traub, Systematisches zu Holls Lutherbuch, Z. Th. K. V, 3. K. Thieme, Zu den neuesten Problemen der lutherischen Rechtfertigungslehre, ebd. VI, 5, 1925. G. Wünsch, Gottes-Erfahrung und sittliche Tat bei Luther, Gotha 1924. O. Ritschl, Theologische Briefe an Martin Rade, Nr. 45/46. Gotha 1928. Jüngst ist der Streit erneut darüber ausgebrochen: H. Müller, Der christliche Glaube und das 1. Gebot. Th. Bl. VI, 10, 1927. H. Bornkamm, Christus und das 1. Gebot in der Anfechtung bei Luther, Z. f. syst. Th. V, 3. H. Müller, Der Glaube an Gott den Schöpfer als Glaube an Christus, Th. Bl. VII, 2, 1928. Vgl. auch H. Stephan, Glaubenslehre, S. 260, A. 1, Gießen 1928.

loses Vergeben Gottes in Christo sei unsittlich und zerstöre die christliche Ethik. Demgegenüber ist jedoch zu sagen, daß gerade in dem propter Christum Gottes Heiligkeit allein voll und ganz zur Geltung kommt. Warum? Das am Kreuz über die Welt ergangene Gericht ist von radikaler Schärfe und unüberbietbarer Deutlichkeit. Wer dem *σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ* dennoch glaubt, der ist damit hineingestoßen in ein völliges Zerbrechen seiner eigenen Gerechtigkeit, der erleidet ein Sterben, da nichts Eigenes mehr bleibt. Ist aber in der Aktualität des Glaubens ein solch schroffes, absolutes Nein zu sich selbst gegeben, so wird darin dem sittlichen Rechtsanspruch Gottes wahrhaft Genüge getan, wird dieser unbedingt geehrt und anerkannt in seiner Heiligkeit. Gewiß, auch Holl heißt den Menschen, der ja nichts wie seine Sünde vor Augen sieht, in einer fiducialis desperatio sich ganz und gar nur an das Wunder der Vergebung klammern. Allein er will streng unterschieden wissen zwischen dem Rechtfertigungsakt als Erfahrung des Menschen und als Tat Gottes. Es gilt nicht nur auf den peccator auf Erden zu blicken, sondern auch in forum coeli. So gesehen aber ergibt sich ein völlig anderes Bild. Gott sieht die mit dem Vergebungsakt einsetzende Erneuerung am Ziel vollendeter Heiligkeit und kann darum den so verwandelten Gläubigen, ohne mit sich selbst in sittlichen Widerspruch zu kommen, für gerecht erklären. Wenn es so ist, dann trägt das Vergeben Gottes freilich keinen irrationalen Charakter mehr. Es ist nicht mehr das schlechthin unbegreifliche, „grundlose" Erbarmen (per oblivionem), wo aus Liebe der Sohn der Menschheit zum Opfer gebracht wird, kein mit einem harten Verzicht verbundener, synthetischer Neuanfang, kein von aller Vorausberechnung unabhängiges Wagnis, das die Möglichkeit des Verachtetwerdens vor Augen sieht[1]), sondern ein klares, ethisch-rational begründetes Handeln, das des Erfolges gewiß ist. Auf jeden Fall ist diese effektive Motivierung des göttlichen Verzeihens (mit Luther zu reden) Spekulation „über die Wolken", der Beschreibung innergöttlicher Geheimnisse der Trinität vergleichbar, die Gott in seinem „heimlichen Rat für sich" hat, wofür unserem Denken, weil „über und außerhalb der Offenbarung", aus der Schrift kein Beweismaterial zufließt und wozu wir beim Blick auf unseren sittlichen Zustand weder Grund noch Recht haben.

Werden solche Gedanken Eigentum der Theologie und damit auch der Gemeindeverkündigung, so muß notwendig eine doppelte Entstellung des

[1]) „Da sprach der Herr des Weinbergs: ‚Was soll ich tun? Ich will meinen lieben Sohn senden; vielleicht, wenn sie ihn sehen, werden sie sich scheuen'". Luk. 20, 13. Ebenso Matth. 13, 4.

Evangeliums dadurch entstehen: Es geht ihm das Merkmal der tiefsten Wunderliebe Gottes verloren[1]), die sich herablassend beugt und eingeht in Niedrigkeit, die wirbt und anbietet auch da, wo sie nur Haß und Feindschaft erntet, die sich auch um die noch müht, die im Widerstand verharren. Ferner: Läßt die Theologie in ihrer Lehrverkündigung die Gültigkeit der Rechtfertigung in foro coeli begründet sein auf einer geistgewirkten, vollkommenen Heiligung, dann wird das Gewissen des Menschen auf Erden seinen Trost notwendig doch auch wieder zu suchen beginnen in der sittlichen Gerechtmachung, da ja erst in deren künftigen Vollendung der Grund und die Bedingung für das göttliche Vergeben zu finden ist und nicht mehr allein in dem tragenden, gültigen nudum factum von Christi stellvertretender Todeshingabe. Damit aber, daß man das Gewissen sich auf die Hoffnung eines neuen Zustandes letztlich gründen läßt, nimmt man dem Glauben wieder sein δός μοι, ποῦ στῶ. Wo erst eine vorhergesehene, tatsächliche Gerechtmachung die Erlösergabe Gottes ermöglicht, da ist die Paradoxie des Evangeliums moralisch abgeschwächt, da ist der konditionale Perfektionismus des sich selbst heiligenden Menschen gewissermaßen auf Gott selber übertragen. Mit einem armseligen, unzulänglichen Bild unserer menschlichen Lage gesprochen: Wo ist größere Liebe, wo der Vater einen kranken, verlorenen Sohn wieder annimmt, weil der Arzt ihm sagt: „Das Kind wird gesund werden und dir rechtschaffen dienen können", oder wo der Vater ohne Hinblick auf den tatsächlichen Enderfolg einfach verzeiht aus freischenkender, übergroßer Liebe, die nicht anders kann, als sich der Not des Kindes zu erbarmen. Liebe, die sich zu einem Bettler gesellt, weil sie weiß: dahinter ist ein Königssohn verborgen, ist keine wahre Liebe. Jesu Sünderliebe, sein Rufen und Suchen der Verlorenen hat seinen Grund nicht darin, weil wir vor Gott schon vollkommen sind, sondern daß (ut finale!) wir es noch einmal werden[2]). Gewiß ist für Gottes praescientia die Vergebung und die aus ihr fließende Erneuerung zeitlich als Einheit gegeben, logisch, besser theo-logisch aber muß nach dem biblischen Schriftverständnis das vergebende Handeln Gottes seinem heiligungswirkenden Schaffen durchaus vor- und übergeordnet werden. Das reale Getilgtsein der Sündenohnmacht ist nicht der Ursprung und der sittliche Ermöglichungsgrund für das Erbarmen Gottes, sondern vielmehr das Erbarmen Gottes ist die Voraussetzung

[1]) Thieme a. a. O., S. 362: Holl „verkleinert das Mysterium der Sünderliebe".

[2]) W. A. 1, 365, 11f.: Ideo enim peccatores sunt pulchri, quia diliguntur, non ideo diliguntur, quia sunt pulchri (Zit. Thieme, S. 363, A. 1). Disputatio Heidelbergae habita 1518.

und der alleinige Realgrund für den Anfang seines heiligenden Vollendungswirkens. Zur theologischen Begründung der sanctificatio wird uns Holls Anschauung noch wertvolle Dienste leisten, zur Begründung einer evangelischen Lehre von der justificatio ist sie trotz ihrer scheinbar nur leisen Verschiebung gefährlich und darum abzulehnen. In der Gegenwart, die für unsere Kirche in Parallele zur Interimszeit von 1548, weltanschaulich wieder zu einem status confessionis et persecutionis geworden ist, wird eine Theologie, die sich des Zusammenhangs mit dem paulinisch-reformatorischen Erbe bewußt sein will, alle noch so leisen, katholisierenden, osiandrischen Färbungen bewußt vermeiden und sich unzweideutig zu einer rein forensischen Auffassung bekennen; denn gerade in diesem Gut liegt die bleibende Größe und Existenzberechtigung des Protestantismus neben und vor allen anderen Konfessionen.

Wir haben gesehen, daß sich das Wesen des Christentums im Rahmen der Religionsgeschichte nicht beschreiben läßt als eine nova lex, nicht als Anweisung zur Steigerung seelischer Affekte noch als Erlösung vermittelnde Gnosis. Das Christentum steht vielmehr mit seiner Botschaft im Gegensatz zu all den reichen Formen menschlicher Selbstheiligung und weist jede derartige stürmische Zuversicht hart in die Grenzen. Das Evangelium ist seinem Kern nach gratia praeveniens, d. h. ein aus freier Erbarmung geborenes, tätiges Eingreifen Gottes, der nicht an unseren subjektiven, virtuellen Habitus gebunden ist, der nicht wegen, der vielmehr trotz unserer Art sich zur Rettung aufgemacht hat und „zuvorkommend" seine Hilfe Hilflosen, die darauf angewiesen sind, anbietet. Man kann sich die Einzigartigkeit und Absolutheit dieser Gabe gegenüber allen anderen religiösen Bemühungen und Verheißungen durch nichts so klar machen, als wenn man fragt nach dem evangelischen Verständnis von Taufe, Abendmahl, Prädestination und Mission. In diesen vier Gruppen kommt der neutestamentliche Charakter von der Alleinwirksamkeit Gottes, die unser Heil schafft, in einzigartiger, unmißverständlicher Weise zum Ausdruck.

Die Praxis „des Taufens" ist Gemeingut der Religionen. Den Begriff „der Taufe" als des einmaligen Aktes heilbringender Gabe von ewiger Geltung hat erst das Christentum gebracht[1]). In dem scheinbar so gering-

[1]) Vgl. P. Althaus, Die Heilsbedeutung der Taufe im N. T., Gütersloh 1897. F. M. Rendtorff, Die Taufe im Urchristentum im Lichte der Neueren Forschungen, Leipzig 1905. H. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T., S. 83 ff., Göttingen 1903. A. Oepke, Zur Frage nach dem Ursprung der Kindertaufe in: Das Erbe M. Luthers und die gegenwärtige theologische Forschung, Leipzig 1928. J. Leipoldt, Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte, Dekanatsprogramm, Leipzig 1928.

fügigen Unterschied von Singular und Plural „Taufe und Taufen" (*διάφοροι βαπτισμοί* Hebr. 9, 10) liegt der ganze Gegensatz von christlichem und außerchristlichem Erlösungsglauben beschlossen. Der nach kultischer Reinheit beflissene Levit[1]), der den Riten und der Askese ergebene Myste, der nach Erleuchtung verlangende Spiritualist, der auf Gehorsamstaten bauende Anabaptist, sie alle unterziehen sich in ihrem Läuterungshunger willig der Leistung der Taufe in der Hoffnung, dadurch auf dem Wege magischer Infusion und habitueller Kraftsteigerung die mala concupiscentia immer mehr zu ertöten und an göttlichen Potenzen zu gewinnen. Das Taufwasser wird mit eingefügt in die reiche Zahl sakraler Reinigungsmittel, deren wiederholter Gebrauch und immer neu geschaffene Vermehrung der ergreifendste Ausdruck dafür ist, daß der Mensch im Grunde selber ihre Schwachheit und Unzulänglichkeit erkannt hat (Hebr. 9).

Demgegenüber zeigt die neutestamentliche Taufe nach zwei Seiten hin eine völlige Verschiedenheit: sie ist ein einmaliger Gnadenakt, von dem in der festgefügten Form des Aorists gesprochen wird (*ἀπελούσασθε* 1. Cor. 6, 11), der keiner Steigerung und Vervielfachung bedarf, und sie ist ein Wendepunkt von ewiger Tragweite, wodurch das gesamte Leben klar in ein Einst und Jetzt zertrennt wird[2]). Paulus grüßt die Glieder der korinthischen Gemeinde im Eingang seines 1. Sendschreibens als die *κλητοὶ ἅγιοι*, obwohl sich im weiteren Verlauf des Briefes keineswegs ein Bild fleckenloser Reinheit zeigt. Dennoch kann er so zu ihnen sagen, weil sie als die Getauften und damit als die Gerechtfertigten durch das Wirken Christi aus dem Schuldverhaftetsein vor Gott herausgerettet und dadurch in ein völlig neues Verhältnis zu ihm gesetzt worden sind. Geschah schon die Johannestaufe in verheißender Sinnbildlichkeit *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* (Mark. 1, 4), so ist die Taufe im Namen Jesu die geistgewirkte Begründung eines neuen Gerechtigkeitsstandes, die reale Versicherung der dem Sünder bedingungslos geltenden, göttlichen Huld. Gewiß schafft das *βαπτισθῆναι εἰς Χριστόν* (Galat. 3, 27; Röm. 6, 3; Kol. 2, 11f.) gleichzeitig ein Hineingetauchtwerden in die innigste, persönliche Lebensgemeinschaft mit dem auferstandenen Herrn als gegenwärtig wirksamen Besitz, aber man darf nie vergessen, es ist die unio mit dem Erhöhten und Verklärten, der an seinem Leib die Kreuzesmale trägt, der das Leben hat und gibt auf Grund des pro nobis am Kreuz.

[1]) A. Schlatter, Erläuterungen zum N. T. I, 15: „Das Taufen war in der Judenschaft eine eifrig gepflegte Sache. Je eifriger jemand Gott dienen wollte, umso häufiger taufte er sich, um jede Befleckung durch unreine Dinge abzutun." Stuttgart 1918.

[2]) 1. Kor. 6, 11. Kol. 2, 13. Tit. 3, 3—5. Gal. 3, 23ff.

Es ist die Rechtfertigung auf Grund des Todes Christi, nicht die darin anhebende Erneuerung, die dem Taufakt den Charakter unwiderruflicher Gültigkeit verleiht. Jesus hat darum den Grund der Christenfreude nicht darin suchen heißen, daß der sittlichen, mit Gott geeinigten Energie die Geistermächte untertan sind, sondern darin, daß unsere Namen im Himmel angeschrieben sind (Luk. 10, 20).

Weil die Taufe in so eindrücklicher Weise den transzendent-synthetischen Charakter des Evangeliums zum Ausdruck bringt, darum haben die Reformatoren auf das rechte Verständnis dieses Sakraments alle Zeit den größten Nachdruck gelegt. Wenn Luther auf das baptizatus sum zu sprechen kommt, geht ihm das Herz über; denn hier weiß er wie nirgends sonst das zu seiner vollen Geltung gebracht, was ihm am Evangelium das Wesentliche war: es wird Gnade angeboten, die schlechthin absolut ist, die an kein System des Zusammenwirkens von Gott und Mensch, an keine sittlichen Prädispositionen von unten her gebunden ist. Hier wird Gottes Treue verkündet, die durch unsere Untreue nicht aufgehoben wird[1]). Hier, vor allem aber bei der Kindertaufe, zeigt sich das Evangelium in seiner Reinheit und Andersartigkeit gegenüber allen anderen Religionen so einzigartig, daß der Reditus ad baptismum zum untrüglichen Prüfstein dafür wird, ob der Rechtfertigungsglaube überhaupt verstanden worden ist oder nicht. Ein Höhepunkt im Großen Katechismus — übrigens der einzigen Bekenntnisschrift mit einem eigenen, großangelegten Abschnitt über die Kindertaufe — ist das „Hohelied" von der Taufe (pars IV), dieser reinen promissio dei, die als Gerichts- und Gnadengabe so groß ist, daß daran „ein jeglicher sein Leben lang genug zu lernen und zu üben" hat (Müller 491, 41). Der zweite Teil der Babylonica beginnt mit einem Dankgebet zu Gott, daß „wenigstens dies eine Sakrament den Kleinen" in der Kirche unversehrt bewahrt geblieben und nicht durch „die Klugheit des Fleisches" verderbt worden ist. Unmittelbar daran schließt sich freilich die Klage, daß auch hier die Menschen es verstanden haben, die oblatio dei wieder hinfällig zu machen. Denn nach der römischen Lehre bringt die Sünde den Verlust der Taufgnade. Es ist darum (nach einem Wort des Hieronymus) ein „zweites Brett nach dem Schiffbruch" zur Stützung des Heils nötig, das Werk der Buße. Damit wird der

[1]) Vgl. W. A. 34 I. 97, 18ff. Gr. Kat. 497, 77: „Darum bleibt die Taufe immerdar stehen, und obgleich jemand fällt und sündiget, haben wir doch immer ein Zugang dazu . . (Regressus patet)." Ferner 494, 56, 57: Begründung der Kindertaufe: „Darum, daß wir wissen, daß Gott nicht leugt: Ich und mein Nächster und Summa alle Menschen mügen feilen und betrügen, aber Gottes Wort kann nicht fallen." 495, 60: neque enim id, quod semel Deus ordinavit et locutus est, ab hominibus mutari sinit aut perverti.

Mensch wieder weggeführt von dem Trost und der Kraft der Taufe hin zu den „unzähligen Bürden" menschlicher Satzungen. Demgegenüber warnt der Reformator vor dem „gefährlichen Irrtum", als sei durch die Sünde „die Kraft der Taufe hinfällig und das Schiff leck geworden. Die Taufe bleibt dies eine feste, unüberwindliche Schiff und wird niemals in einzelne Bretter aufgelöst"[1]). Unermüdlich bis an sein Ende hat Luther darum — sehr im Gegensatz zu unseren Tagen — über die Taufe gepredigt, daß man sie nicht solle „gering halten, ... sondern hoch ehren und preisen, als unseren höchsten und teuersten Schatz" (Taufpredigt zu Dessau, am 28. März 1540)[2]). Dabei vergißt er nicht, seinen Zuhörern einzuprägen, daß die Wirksamkeit dieser Gabe nie und nimmer gebunden ist nach der Weise des Donatismus an die subjektive Gläubigkeit des Täufers, sondern allein an das sichere, gewisse Stiftungswort und den Befehl des „unsichtbaren Täufers".

Darum wird eine Kirche, die sich nach dem Evangelium nennt, festhalten an der objektiven Gültigkeit der Taufe, auch da, wo sie von einem Vertreter der theologia irregenitorum und nicht von einem „bekehrten" Pfarrer vollzogen worden ist. Sie wird festhalten an der Einmaligkeit der Taufe gegenüber dem Anabaptismus[3]), an der Kindertaufe gegenüber dem Baptismus, weil in jedem dieser Fälle der absolute Geschenkcharakter der Taufe entstellt wird. Sie wird in der Seelsorge und Beichtpraxis die angefochtenen Gewissen nicht trösten durch den Hinweis auf eine einst geschehene Bekehrung, auf das hohe Maß vollzogener Bußleistungen, sondern dadurch, daß man die Bußfertigen „zur Taufe kriechen" lehrt[4]). Eine Volkskirche, die so die Taufe gibt und liebt, wird, vorausgesetzt nur, daß sie auf die evangelische Bekenntnisschule dringt, gleichnishafter sein für den articulus stantis et cadentis ecclesiae als die „kleine Herde der Auserwählten", die das große Kirchenbabel schilt. Man trage solche Schmähung mit dem fröhlichen Glauben, der weiß, daß er an den Brüdern nur die Liebe übt, die nach Gottes Verheißung und Befehl aller Welt gehören soll.

---

[1]) Vgl. wohl in Erinnerung daran 1529 Gr. Kat. 497, 82: „denn das Schiff zerbricht nicht, weil es . . Gottes Ordnung und nicht unser Ding ist".

[2]) H. Bezzel, „Wenn eine Kirche niedergehen will, dann beginnt sie mit der Unterschätzung des Taufsakraments." Sendlinger Predigten I, 171, München 1919.

[3]) Augustin: „Man soll nicht die Taufe, sondern das Gedächtnis der Taufe wiederholen."

[4]) Zur seelsorgerlichen Bedeutung der Taufe am Krankenbett eines völlig verzweifelten Menschen vgl. den wertvollen Bericht bei Traugott Hahn, Erinnerungen aus meinem Leben, II 190—194, Stuttgart 1923. Ferner C. Stange, Die Lehre von den Sakramenten, S. 48f., Gütersloh 1920.

Gleichwie bei der Taufe so läßt sich auch beim Abendmahl der Gegensatz zwischen dem allgemeinen religionsgeschichtlichen und dem spezifisch neutestamentlichen Gebrauch der Feier klar erkennen. Gerade wenn man von der „Mysterienluft der Antike" herkommt, drängt sich einem die Andersartigkeit zu den synoptischen und paulinischen Einsetzungsberichten erst recht auf[1]). Der griechische und orientalische Kultus kannte heilige Mahlzeiten, wo man im Tempel durch den Genuß von Speise und Trank eine Vereinigung mit der Gottheit herbeizuführen trachtete. Es gab — darüber haben Mommsen und Reitzenstein wertvolle Nachforschungen angestellt — in der Antike zahlreiche, steuerzahlende, organisierte Kultgenossenschaften, die sich unter der Leitung eines magister coenarum zu gemeinsamen Mahlzeiten (*δεῖπνα κυριακά*) regelmäßig versammelten, wobei man sich von der Gottheit als Gast eingeladen dachte. Das Kultmahl sollte als ein *φάρμακον τῆς ἀθανασίας* der Seele Keime der Unsterblichkeit einpflanzen und eine substantielle Vermehrung und Steigerung an göttlichen Kräften bewirken. Das Gemeinsam-charakteristische dieser Opfermahle ist: 1. der Blick ruht bei dem Genuß völlig individualistisch auf der Verklärung und Durchleuchtung des eigenen Wesens und 2. die Wirkungskraft bleibt dieselbe, unabhängig davon, ob etwa der weltreisende Kaufmann, Philosoph oder Soldat in Eleusis, bei Attis oder Mithras zu Gaste sitzt. Auch bei Paulus soll „dieser uralte Glaube an die Vereinigung mit der Gottheit durch Essen und Trinken lebendig gewesen sein", von seinen hellenistischen Gemeinden soll er solche Anschauungen überkommen und an die Urgemeinde weitergegeben haben. Wenn man die dogmengeschichtliche Entwicklung der Abendmahlslehre bei Ignatius, Justin, Origines und Augustin überblickt, so scheint dieser Verlauf tatsächlich jener synkretistischen Erklärung Recht zu geben. „Griechische Vorstellungsmassen sind in dichter Umwolkung" (A. Schlatter) um das Abendmahl gelagert. Es herrscht durchgängig die orientalische Auffassung von der Seelenspeise als „Medizin der Unsterblichkeit", spirituell dynamisch bei Origines, realistisch dynamisch bei den Apologeten. Allein diese auffallenden Parallelen von alexandrinischer Mystik und Philosophie zur frühchristlichen Theologie sind lediglich ein Beweis für die unglaublich rasch und heftig einsetzende synkretistische Hellenisierung des Evangeliums. Die Entscheidung über die ursprüngliche, biblische Anschauung vom Wesen des

[1]) Vgl. R. G. G. I, 20—52, Artikel von Heitmüller, 1. Aufl. Tübingen 1909. R. G. G. I, 6—15, Abendmahl im N. T., Artikel von K. L. Schmidt, 2. Aufl. ebd. 1927 und A. Oepke, Ursprung und ursprünglicher Sinn des Abendmahles im Lichte der neuesten Forschung, Allg. Ev.-Luth. K. Z., 59, 1—4, 1926.

Abendmahls liegt bei den Berichten der Synoptiker und bei 1. Kor. 11. Hier aber zeigt sich ein doppelter, einschneidender Unterschied gegenüber den Sakramentalien der kultischen Mystik.

Der zentrale Wert des Sakraments besteht nicht in einer virtuellen Infusion, sondern es ist eine Stiftungsgabe göttlicher Versöhnung εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (περί Matth. 26, 28, ὑπὲρ πολλῶν Mark. 14, 24 und Luk. 22, 20). Und zum andern: Es wird nicht eine individuelle Erlösung im spiritualistischen Sinne verheißen, kein Untergang in einem unterschiedslosen, reinen Sein, sondern das Herrenmahl trägt streng eschatologischen Charakter, das heißt, es ist Ausblick in eine neue Welt lebensvoller Gemeinschaft mit dem Kyrios, die Er der Gemeinde im Glauben voraus schenkt und auf die Er sie ständig und angespannt hoffen heißt, „bis daß er kommt" (1. Kor. 11, 26). Der ganze Vorgang bekommt erst dann die rechte Deutlichkeit, wenn man sich an den Zeitpunkt der Einsetzung erinnert. Das ist in diesem Fall ungeheuer wichtig. Es ist der Passahtag, an dem Jesus seinen Jüngern die Stiftung gibt, der Tag, der wie kein anderer von Satisfaktion und Parusie redete[1]). Wieder einmal hat es sich hier bitter gerächt, daß die Forschung gemeint hat, in dieser schweren Frage unter Mißachtung der alttestamentlichen Wurzel zu einer befriedigenden Lösung gelangen zu können. Das Zeichen des Passah ist das sühnende Blut, um deswillen Gott an seinem Volk mit dem Gericht „vorüberging". Unter dem gleichen Zeichen hatte Gott hernach auf dem heiligen Berg durch Moses mit dem erretteten Volk seinen Bund geschlossen. Darum übte der israelitische Hausvater wie der Priester das Passah als Sühne- und Bundesmahl. Unter den Hammerschlägen der prophetischen Gerichtspredigt aber, die auch vor der Herrlichkeit des Opferkultus nicht Halt machte, bricht die tiefe Erschütterung und Resignation auf, daß äußere Heiligkeit, „Speise und Trank", Gaben und Opfer „nicht können vollkommen machen nach dem Gewissen den, der da Gottesdienst tut". Über der ungestillten Not des Alten Bundes erklingt — von Gott seinen Knechten in Herz und Gewissen gelegt — das Verheißungswort von dem „Neuen Bund", der „nicht wie der Bund gewesen ist, den ich mit ihren Vätern machte, da ich sie bei der Hand nahm, daß ich sie aus Ägypten führete, welchen Bund sie nicht gehalten haben". Das Kennzeichen der neuen Zeit wird sein, daß das Gesetz in Herz und Sinn geschrieben ist, daß „die Missetat vergeben und der Sünde nimmermehr gedacht wird". Seit dieser Gnadenpredigt weiß Israel in glaubensvoller Hoff-

[1]) Vgl. E. König, Geschichte der alttestamentlichen Religion, S. 281—83. Gütersloh 1924. Paul Volz, Die biblischen Altertümer, S. 100f., Stutgeart 1914.

nung: wenn der Messias kommt, dann wird auch diese verheißene καινὴ διαθήκη ihre Verwirklichung finden. An diese Glaubenserwartung knüpft Jesus an. Er weiß sich von oben gesandt als der, der den „Neuen Bund" mit der Menschheit begründen soll[1]). Er weiß: wie der Alte Bund nur durch blutige Todeshingabe rechtskräftig und wirksam wurde, so kann auch der Neue Bund nur dadurch zur Erfüllung gelangen, daß Er, Opfer und Opfernder zugleich, sich selbst Gott zur Versöhnung hingibt (διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου). Als der, der den Tod leidet (und nicht nur spekulativ über Todessymbolik redet), gibt er seiner Gemeinde nicht nur Zeichen seines Todes, sondern die reale Wirkung seines Sterbens, die in der καταλλαγὴ τοῦ κόσμου, in der Gabe einer durch Opfer neuerkauften Friedensgemeinschaft mit Gott besteht.

Mit der Passahfeier ist der Gedanke an das geschlachtete Osterlamm (1. Kor. 5, 7) unauflöslich verbunden. Aber ebenso stark liegt für den Israeliten über der Erinnerung an diese Stunde eine ernste Aufbruchsstimmung. „Also sollt ihr's aber essen: um eure Lenden sollt ihr gegürtet sein und eure Schuhe an euren Füßen haben und Stäbe in euren Händen und sollt's essen, als die hinweg eilen; denn es ist des Herren Passah" (2. Mos. 12, 11). Es ist die Haltung von Menschen, die mit der Bejahung der alten Welt gebrochen haben, die, zwischen den Zeiten stehend, bereit sind, sich gleich wie Abraham in ein ander Land führen zu lassen, das Gott ihnen zeigen wird: theologia viatorum. Dieser eschatologische Ernst des Passahs liegt in gesteigerter Dringlichkeit über dem Abschiedsmahl Jesu mit den Seinen. Der Gegensatz zu neuplatonischen Kult- und Mysterienfeiern kann gar nicht tief genug gedacht werden[2]). Hier der heitere, selige Genuß mit der „nahen" Gottheit, dort das Todeszagen und Ringen Jesu, der weiß, daß nur durch die Wehen (ὠδῖνες) einer Katastrophe, deren Opfer er ist, die alte Weltgestalt überwunden und die neue Welt Gottes geboren werden kann. Darum wird für ihn das Abendmahl zur messianischen Vorfeier (Mark. 14, 25; Luk. 22, 18) mit seiner Gemeinde, die er hinausblicken läßt in die Zukunft, auf das „Reich", wo die mit Gott versöhnte Welt die Gabe aus seiner Hand neu empfangen wird. Gewiß auch die urchristlichen Gemeinden feierten (gleich den antiken Kultgenossenschaften) die Eucharistie als eine Lebensgemeinschaft mit dem himmlischen Herrn (1. Kor. 10, 16ff.), aber es war für sie nicht ein mystisches Einswerden und Untergehen in dem Pleroma der Gottheit, sondern eine reale Communio mit dem „gekreuzigten Herrn, der am Ende der Tage wiederkommen wird" (K. L. Schmidt a. a. O.), um die

[1]) 2. Mos. 12, 27; 24, 8. Hebr. 9. Jer. 31, 31—34. Luk. 22, 20. 1. Kor. 11, 23f.
[2]) E. Stange, Sakramente a. a. O. S. 8.

Erde zur Stätte seiner Königsherrschaft zu machen. So trägt die Erinnerung an die Einsetzung am Passahtag wesentlich bei zur Erkenntnis des „antimystischen" Charakters des Sakraments im Neuen Testament. Wo die Mysterien von Vergottung durch Aufstieg reden, da steht hier: Vergebung der Sünden, Herabkommen und Wohnen Gottes bei den Menschen.

Es ist die Größe und der Reichtum von Luthers Abendmahlslehre, daß hier am reinsten diese zentralen biblischen Gedanken bewahrt geblieben sind. Gegen eine religionsgeschichtliche Erweichung des Herrenmahls zur Mysterienfeier hatte Luther freilich nicht zu streiten. Sein Kampf galt einer Front moralischer und humanistisch rationaler Art, in der Sache aber waren es die gleichen Gegner. Gegenüber der katholischen Lehre vom Meßopfer (officium) als dem unablässig zu wiederholenden sacrificium vere propitiatorium, verkündete er die Gabe des Altars (beneficium) als „das ehrwürdige Testament Gottes", dadurch den Glaubenden remissio peccatorum geschenkt wird. Gegenüber den reformierten Bekenntnissen von der Gemeinschaft, die die sich aufschwingende Seele im Himmel sucht, hielt er fest an dem im Sakrament zur Erde kommenden verklärten Herrn, der jetzt schon so mit seiner Gemeinde handelt und verkehrt, wie er es einst auch am Jüngsten Tag tun wird.

Taufe und Abendmahl sind nach dem biblisch reformatorischen Verständnis klare, helle Zeugnisse für das Erbarmen Gottes, der sich ohne Entgelt Sünder zu Gaste lädt. Demgegenüber ist die Lehre von der Prädestination als Ausdruck der promissio dei dialektisch schwieriger, mißverständlicher und doch enthält gerade sie gegenüber jeder Art von menschlichem Selbstheiligungsstreben so prägnante, anti-evolutionistische Momente, daß alle großen Zeugen des Evangeliums immer wieder auf sie zurückgegangen sind: Paulus im Kampf gegen den jüdischen Nomismus und Moralismus, Augustin gegen die pelagianische Zuversichtlichkeit des guten Willens, Luther gegen die ethische securitas und certitudo des großen Humanistenführers. Gerade der Streit mit Erasmus offenbart mit großer Klarheit den tiefen, religiösen Wert des Erwählungsgedankens. Die Diatribe de libero arbitrio (vom Herbst 1524) ist nicht reine Moral, etwa im konfuzianischen Sinne. Sie ist ein platonisch abgeschwächter Paulinismus, wo Jesus als das Idealbild aller Humanität erscheint, größer als alle Geistesführer der antiken Philosophie. Das Vorbild ist von Gott gegeben, der Mensch, der Gott gefallen will, hat nur noch das „ganz Wenige" (perpusillum) zu tun, nämlich mit einem munteren, praktisch-vernünftigen Willen dem vorangehenden Lehrer nach besten Kräften nachzueifern. Dieser freundlichen Harmonie im Gottesverhältnis

setzt Luther gegenüber die Erfahrung von der völligen Ohnmacht des natürlichen Willens, der ohne die Erneuerungsgabe von Wort und Geist unfähig ist, sich aus eigener Kraft zu Gott zu erheben, seinen Willen zu erfüllen und vor ihm zu bestehen[1]). Daß der Mensch diesen Jammer nicht erkennt, sondern sich „frei, glücklich, ledig, mächtig, gesund und lebendig wähnt", ist gerade der stärkste Beweis dafür, wie sehr der Grund seines Wesens eitel superbia et amor sui ist. Wird der so geknechtete Wille, der zu blind ist, um seine Verblendung wahrnehmen zu können, dennoch gerettet, so kann das nie und nimmer durch menschliche Mitwirkung geschehen sein, sondern allein durch Gottes Vorsatz und Kraftwirkung. Darin liegt dann aber zugleich auch die unbedingt tröstende Gewißheit, daß es wirklich Gott ist, der vergeben und vom Tod zum Leben erweckt hat[2]).

Luthers Prädestinationslehre ist also, wie schon der Titel der großen Streitschrift von 1525 erkennen läßt, erwachsen aus antipelagianischen, antischolastischen und antihumanistischen Motiven. Er wollte jedoch bei den die Willensfreiheit ablehnenden Aussagen nicht stehen bleiben. Es war ihm keine dieser Formulierungen schroff genug gegenüber der menschlichen Unbotmäßigkeit, Anmaßung und Sicherheit. So griff er dankbar bewußt zur Lehre von der Gnadenwahl als dem einzigen, theologisch völlig gesicherten Ausdruck zur Ehrenrettung Gottes und zur völligen Demütigung des Menschen. Es war eine Hilfskonstruktion zum Erweis für das Wesen des Glaubens, der nicht unser Werk ist, sondern als reines Geschenk von oben über uns kommt. Weil es aber eine necessitas indirecta war, die Luther

[1]) „Und mein Gewissen, wenn ich auch bis an den jüngsten Tag lebte und wirkte, wäre nimmer sicher noch gewiß, wie viel es tun sollte, daß Gott genug geschähe. Denn was ich für ein Werk auf Erden täte, so wäre doch das Knötlein im Gewissen, ob das also Gott gefiele oder ob er etwas mehr forderte, wie auch an allen Werkheiligen die Erfahrung beweist und wie ich mit meinem großen Schaden gelernt habe. Aber so nun Gott meine Seligkeit aus meinem freien Willen genommen hat und in seinen freien Willen gestellt und nun zusagt, mich nicht durch mein Leben oder Werk, sondern durch seine Gnade und Barmherzigkeit zu erhalten, so bin ich sicher und gewiß, daß er treu ist und mir nicht lügen wird. Dazu, daß er stark und gewaltig genug ist, daß kein Teufel, noch Widerwärtigkeit ihm können etwas anhaben oder mich von ihm wegreißen." Vom unfreien Willen, ed. Fr. Gogarten, S. 334f., München 1924.

[2]) Vorrede auf die Epistel St. Paulus an die Römer 1522: „Am 9., 10. und 11. Kapitel lehret er von der ewigen Vorsehung Gottes, daher es ursprünglich fleußet, wer gläuben oder nicht gläuben soll, von Sünden los oder nicht los werden kann; damit es je gar aus unsern Händen genommen, und alleine in Gottes Hand gestellet sei, daß wir fromm werden. Und das ist auch aufs Allerhöheste noth. Denn wir sind so schwach und ungewiß, daß wenn es bei uns stünde, würde freilich nicht ein Mensch selig, der Teufel würde sie gewißlich alle überwältigen. Aber nun Gott gewiß ist, daß ihm sein Vorsehen nicht fehlt, noch Jemand ihm wehren kann, haben wir noch Hoffnung wider die Sünde." E. A. 63, 134f.

dorthin getrieben hatte, so besaß er auch die volle innere Freiheit wie die theologische Überlegenheit und systematische Sicherheit, die Erwählungslehre da, wo es not tat, wie im Kampf gegen das Schwärmertum, zurückzustellen. Nahm der rationale Moralismus Christus die Ehre dadurch, daß er schöpferische Mitwirkung am Heil beanspruchte, so raubte der Spiritualismus Christus die Macht, indem er Wort und Geist trennte und die ständig wirksame, objektive Heilskräftigkeit der Gnadenmittel an den Gewissen leugnete. Gegenüber dem Sektierertum, das auf besondere Erleuchtungen von oben nach der Wahl des Geistes wartete, wird festgehalten, daß es Gott „immer rechter, lauter Ernst ist mit seinem Wort und seiner Taufe". Weil aber für den Reformator zeitlebens neben der Auseinandersetzung mit Karlstadt, Thomas Münzer und Genossen auch der Gegensatz zur römischen Werkgerechtigkeit weiter bestand, so lag für ihn kein Grund dazu vor, das Buch von 1525 je wieder fallen zu lassen. Noch am Lebensabend, beim Rückblick auf ein überreiches Schaffen, bekennt er sich dazu so entschieden wie zum Kleinen Katechismus. Theodos. Harnack, der gleich Joh. Gerhard, Thomasius und Philippi eine spätere, völlig prädestinationsfreie, ja sogar prädestinationsfeindliche Periode im Schaffen Luthers behauptet (I, 1. Buch 3. Kap.), sieht an dieser Stelle nicht scharf genug die nahe Verwandtschaft des Erwählungsgedankens mit der Rechtfertigungslehre, die miteinander nur stehen oder fallen können.

Die unserer Zeit neu geschenkte Besinnung auf die reformatorische Botschaft hat auch unter uns wieder ein neues, lebhaftes Verständnis für die theologische Bedeutung der Prädestinationslehre geschaffen. Im einzelnen ist die Auffassung darüber freilich durchaus keine einheitliche. Die streng reformierte Theologie bekennt erneut die gemina praedestinatio als donum perseverantiae ad salutem und als reprobatio ad malum, als „Verdammung derer, die es nicht verdient haben", beides zur Ehre Gottes. Hier kommt Gottes Alleinwirksamkeit zum Heil gewiß am machtvollsten zum Ausdruck, allein der theologische Preis, der dafür gezahlt werden muß, ist zu hoch. Der sittliche Begriff der Schuld und der Verantwortlichkeit wird durch eine so eindeutig glatte, objektive Lösung wie den Supralapsarismus notwendigerweise erdrosselt. Der Ernst der Glaubensentscheidung wird aufgehoben, wenn gelehrt wird, bei der Evangeliumsverkündigung eine duplex vocatio zu unterscheiden: seria für die electi — caduca für die damnati (Calvin).

Eine eigenartige Umdeutung erfährt die reformierte Lehre von der „gemina" praedestinatio in der Theologie Karl Barths. Statt einer klar

geschiedenen Doppelheit der Zahl steht hier (in ausschließlicher Anlehnung an Röm. 11, 32) die Doppelheit zweier Zustände[1]). Die völlige Verwerfung unter das Gericht und die unbedingte Begnadigung gelten in ungelöster, dauernder Spannung für jeden, für den einzelnen wie für die Kirche, ständig gleichzeitig nebeneinander. Während die Bibel — wenn für unser Auge auch nicht wahrnehmbar — mit unheimlichem Ernst Glaube und Unglaube, Gehorsam und Ungehorsam endgültig voneinander scheidet, entsteht hier eine Art ontologisch „metaphysische" Wahrheit von einem immer geltenden, zuständlichen Verhältnis zweier Größen, dessen Lösung zuletzt doch wohl nur noch in der ἀποκατάστασις ἁπάντων gefunden werden könnte. So sehr auch bei Karl Barth selbst diese „ruhende Wahrheit" durch eine stark gewissensmäßige Bewegtheit gesichert ist, so nahe liegt doch, wie ein scharfsinniger Kritiker[2]) richtig aufmerksam gemacht hat, die Gefahr, daß eine solche allgemeine Wahrheit zuletzt sittlich „harmlos" wirken muß[3]).

Demgegenüber steht zum dritten die Auffassung des Luthertums, das den Prädestinationsgedanken zur kräftigen Sicherung des Rechtfertigungsglaubens dankbar gebraucht, ohne den naheliegenden obigen Entgleisungen zu erliegen[4]). Gegenüber einem decretum reprobationis gilt die an Christus gebundene Universalität der Gnade (promissio universalis) als die alleinige, immer und überall wirksame causa salutis, deren Verachtung schuldhafte Verantwortung auf sich lädt. Gegenüber einer rational-spekulativen Deutung eines gleichzeitigen Gerichts- und Gnadenzustandes ist festzuhalten sowohl die damnatio aeterna (unter Ablehnung des Wiederbringungsgedankens als philosophischen Postulats) wie der Glaube an eine vita aeterna der erlösten Gemeinde.

Taufe, Abendmahl, Erwählungslehre sind eindrucksvolle Zeugnisse von der evangelischen Glaubensgerechtigkeit: nicht durch Opfer und Kultus, durch keine Weisheit und psychologische Begabung ergreift der Mensch je Gott, aber Gott selbst hat durch gnädiges Eingreifen Hilfe geschaffen und nimmt Sünder an. Will der christliche Glaube das, was hier theologisch

[1]) Der Römerbrief S. 334. 2. Aufl. München 1922. M. Strauch, D. Th. K. Barths, S. 35—37, 2. Aufl. München (ohne Zahl).

[2]) Ph. Bachmann, Der Römerbrief und Barths Auslegung desselben (gezeigt an Röm. 9—11). A. E. L. K. Z. 59. Jhrg. Nr. 19—21.

[3]) K. Barth, Der Römerbrief, S. 215: Der Mensch „muß in jedem Augenblick am höchsten stehen und am tiefsten fallen, Mose und Aaron sein, Paulus und Saulus sein, Gottbegeisterter und Dunkelmann, Prophet und Pharisäer, Priester und Pfaffe ... Er ist immer beides, das Erste, indem er er auch das Zweite ist." (Sperrdruck im Original).

[4]) So z. B. Ph. Bachmann a. a. O., W. Elert, Lehre des Luthertums im Abriß, § 32 u. S. 153ff., München 1926. K. Heim, Leitfaden II, 80. Fr. Gogarten, Nachworte zu M. Luther, Vom unfreien Willen, S. 366ff. und zu M. Luther, Predigten.

in reiner Sachlichkeit zum Ausdruck kommt, in tätiger Haltung auch nach außen bekennen, so kann das durch nichts so eindeutig klar geschehen, als durch einen lebendigen Willen zur Mission. Kein Liebeswerk der inneren Mission, kein soziales Opfer, so notwendig und gesegnet es heute ist, ist dafür auch nur annähernd von einer solchen Gleichnishaftigkeit wie die Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden. Mission, das ist die Gewißheit um die absolute Größe einer Offenbarungsgabe, die aller Welt gilt und die alle Welt bedarf. Mission ist der allererste und darum allernötigste praktische Ausdruck einer in der Taufgnade und im Rechtfertigungsglauben feststehenden Gemeinde. Sie ist nicht Anhängsel, nicht Liebhaberei, nicht mühselige Pflicht des Glaubens, sondern die freie, wesenhafte Äußerung eines Gewissens, das aus der Versöhnung heraus lebt.

Wohl sind auch Islam und Buddhismus missionierende Religionen, aber bei keiner von ihnen ist der Missionsgedanke so wie im Evangelium wirklich zentral und organisch herausgewachsen aus der Lehre und dem Werk des Stifters. Der Islam hat die monotheistische Ausbreitungskraft seiner Verkündigung dem Judentum und Christentum entnommen. Wie rein äußerlich diese Übernahme geschah, zeigt schon die sinnlich-gewalttätige Art seiner Propaganda. Auch die größte vorchristliche Erlösungsreligion, der Buddhismus, besaß ursprünglich nicht aus sich selbst den Weltmissionsgedanken. In jedem pantheistischen System liegt notwendig die Selbstverständlichkeit der Toleranz beschlossen. Der Tatsachencharakter der Geschichte, der unserer Existenz erst die harte Entscheidung eines Entweder — Oder gibt, hat hier keinen Raum. Buddha (ca. 550—480 v. Chr.) gab seinem zum Asketenorden gesammelten Jüngerkreis keinen Auftrag, bis an die Enden der Erde zu laufen. Erst viel später, hauptsächlich unter dem Einfluß politischer Momente, beginnt die Ausbreitung innerhalb Asiens[1]). Wie völlig anders ist dagegen die Situation innerhalb des Alten und Neuen Testaments! Wer sich den Organismus des biblischen Missionsgedankens einmal klar gemacht hat, der hört auf beim „Taufbefehl" von „indischer" Abhängigkeit zu reden.

[1]) Erst auf dem 3. großen Konzil zu Pâtaliputra 246 v. Chr. unter dem tatkräftigen Herrscher Aśhôka, dem „Konstantin des Buddhismus" (263 bis ca. 230) wurde beschlossen, die Buddhalehre zu allen Völkern zu tragen (Orelli II, 93f.). Vgl. Max Müller, „Der Buddhismus hätte in Wirklichkeit eine bloße Sekte des Brahmanentums bleiben können, wenn ihm nicht politische Verhältnisse eine Bedeutung und Sonderexistenz verliehen hätten, die andere rivalisierende Sekten nicht zu erreichen vermochten." Natürliche Religion, S. 356, 20 Vorlesungen, Leipzig 1890. Chantepie De La Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte II, § 17, Tübingen 1925.

Das Charakteristische in der biblischen Verkündigung ist, daß hier Männer mit weltumspannender Allgemeingültigkeit von der Lage zwischen Gott und Mensch reden. Gegenüber engherzigem, jüdischem Partikularismus, gegenüber national-religiöser Überheblichkeit zeugen Psalmensänger, Propheten (Jona!) und Apostel von der Universalität menschlicher Schuld, aber auch von der Verheißung und Wirklichkeit einer weltumfassenden Gottesgeschichte, die allen Völkern zum Heil kund werden soll[1]). Weissagend blickt im Exil der Prophet auf das Werk, zu dem der Messias, „der Knecht Gottes", vom Herrn der Welt gesetzt ist: „Dafür, daß du mir als Knecht dienst, ist's zu gering, daß du nur die Stämme Jakobs aufrichten und die aus Israel Bewahrten zurückbringen solltest; sondern ich habe dich auch zum Licht der Heiden gemacht, daß du seiest mein Heil bis an der Welt Ende". Die Lieder im Gottesdienste rufen auf unter den Heiden zu sagen, „daß der Herr König sei und habe sein Reich, so weit die Welt ist, bereitet, daß es bleiben soll"[2]). Freilich die alttestamentliche Heilserwartung läuft gerade im Spätjudentum nur wieder zu leicht Gefahr, durch irdische, machtpolitische Instinkte entstellt zu werden. Erst Jesus und die ihm im Glaubensgehorsam nachfolgende Zeugenschar überwindet die Schranken von Nation, Stand und Geschlecht und verkündet die teuer erkaufte Liebe Gottes, die der in Schuld verlorenen menschlichen Schicksalsgemeinschaft gemeinsam gilt und angeboten wird. Jesu Berufswirksamkeit ist zwar beschränkt auf die „verlorenen Schafe aus dem Hause Israel" (Matth. 10, 5f.), aber schon das Kind grüßt der Greis im Tempel in geistgeschenkter Klarheit als den Heiland, welchen Gott „bereitet hat vor allen Völkern, ein Licht, zu erleuchten die Heiden" (Luk. 2, 27—32). Was über dem Kind als Verheißung geweissagt war, das erfüllt der Ruf Jesu. In dem Ausmaß seiner persönlichen Wirksamkeit gehorcht er dem Gesetz Gottes, der auf Erden stets durch die treue Arbeit auf kleinstem Raume Größtes wirkt. Seine Predigt aber ist universal, herausgeboren aus dem messianischen Sendungsbewußtsein, Wende und Heil der ganzen Welt zu sein. Der welterfüllende Auftrag Jesu an seine Gemeinde liegt jenseits

[1]) W. Eichrodt, Ist die alt-israelitische Nationalreligion Offenbarungsreligion? S. 24f.: „Gottes Erwählung erscheint hier nur als die Fortsetzung eines Handelns Gottes mit der ganzen Menschheit. ... Die Überzeugung von der Einheit des Menschengeschlechts gibt die Möglichkeit einer universalgeschichtlichen Einstellung, wie sie im ganzen alten Orient sonst unerhört ist. Hier findet eine Ausweitung des Horizonts nach rückwärts statt, die eine entsprechende Ausdehnung des Sehfeldes nach vorwärts fast notwendig verlangt." Gütersloh 1925.

[2]) Jes. 49, 6; 12, 4. Psalm 96, 10 und 3; 105, 1; 18, 50; 57, 10; 68, 32: „Die Fürsten aus Ägypten werden kommen; Mohrenland wird seine Hände ausstrecken zu Gott." Dazu Jes. 19, 18—25.

der Debatte über die literarhistorische Echtheit des „Missionsbefehls". Weil das Israel „nach dem Fleisch" den Herrschaftsanspruch Jesu im Unglauben verachtet, darum „werden viele kommen vom Morgen und vom Abend" und mit den Patriarchen zu Tische sitzen. Nachdem das Volk, dem die Sohnschaft gegeben war, die Sendboten des ewigen Königs verhöhnt und geschändet hat, wird das Reich Gottes von ihm genommen und der Heide zum fruchtbaren Dienst berufen. Ehe die vollkommene Neuschöpfung Gottes anbricht, muß erst „das Evangelium vom Reich in der ganzen Welt geprediget werden zum Zeugnis" und zur Entscheidung über alle Völker[1]).

Die organische Verbundenheit von „Jesus und Paulus" zeigt auch an dieser Stelle, bei der Frage nach der Missionsverpflichtung, keinen Riß[2]). Die Verkündigung des Apostels ist, weil sie ein *δωρεὰν δικαιοῦσθαι* enthält, darum auch Missionspredigt. Was in Christus der gefallenen Welt zum Heil offenbar geworden ist, das lag in Gottes Liebesratschluß seit Äonen verborgen, nun aber ist das *μυστήριον* kundgetan worden, „nämlich, daß die Heiden Miterben seien und miteingeleibet und Mitgenossen seiner Verheißung in Christo durch das Evangelium" (Eph. 3, 1—12; 1, 4; 1. Kor. 2, 7). Darum kämpft der Apostel mit der gleichen unerbittlichen Zähigkeit gegen die stolze Verengung jüdischen Hochmuts der Erwählung wie gegen den kosmopolitischen Synkretismus des hellenistisch-orientalischen Heidentums, weil in jedem Fall die allein rettende Gabe der *καταλλαγὴ τοῦ κόσμου* verachtet und verscherzt wird. Ist in Christus die Menschheitsschuld durch einen absoluten Liebeswillen überwunden und getilgt, dann besteht für die Gemeinde, die Glied an Seinem Leibe ist, die universale Verpflichtung zur Sendung. Rechtfertigung und Weltmission sind für Paulus Wechselbegriffe. Wer ein *χάριτι σεσωσμένος* (Eph. 2, 5) ist, der hat jeden rechtlichen Sonderanspruch gegenüber anderen vor Gott aufgegeben, der erkennt, gönnt und vermittelt diesen Heilswillen Gottes allen Menschen[3]).

Besteht zwischen dem evangelischen Glaubensverständnis und der Missionstat der Kirche ein entscheidender, theologischer Zusammenhang, so be-

[1]) Der Missionsgedanke in den Reden Jesu und in der Theologie des Paulus findet sich klar und ausführlich entwickelt in der heute noch lesenswerten „Evangelischen Missionslehre" von Gustav Warneck, I, Kapitel 11 und 12, 2. Aufl. Gotha 1897. Ferner Joh. Warneck, Paulus im Lichte der heutigen Heidenmission, Berlin 1913.

[2]) Matth. 28, 18—20. Marc. 16, 15. Luk. 24, 46ff. Matth. 8, 10—12. 21, 33—43. Luk. 14, 21f. Matth. 24, 14. Marc. 13, 10.

[3]) Röm. 1, 14—16. 3, 29f.; 5, 18; 8, 32; 10, 12ff.; 11, 32; 16, 26. 1. Kor. 15, 22. 2. Kor. 5, 15. Kol. 1, 20. 1. Tim. 2, 4; 4, 10. 2. Tim. 4, 2—6. Tit. 2, 11. Acta 17, 31; 26, 16ff.

kommt die viel umstrittene Frage nach dem Missionsverständnis der Reformatoren und ihrer Schüler eine unerhörte Dringlichkeit[1]). Fehlte zu diesem Dienst bei ihnen, wie immer wieder behauptet wird, jede dogmatische und praktische innere Nötigung, so wird man notwendig zu dem Schluß gedrängt, daß auch ihre Sola-fide-Lehre verhängnisvoll krank gewesen sein muß[2]). Man hat versucht die verschiedenartigsten Gründe zur Entschuldigung anzuführen. Die Erwählungslehre, nach der gewisse Völker zum Unglauben verstockt seien, die nah bevorstehende Erwartung des Weltendes, die Überzeugung, die Predigt des göttlichen Wortes sei von den allein dazu beauftragten Aposteln seinerzeit schon allerorts ausgerichtet worden (so z. B. vor allem Melanchthon), ferner die allgemeine Rechtsanschauung, daß der Landesherr die Verantwortung für den Glauben der Untertanen zu tragen habe, der Mangel an klaren Vorstellungen über den Zustand und die Ausdehnung der Heidenwelt — all diese Gesichtspunkte, hat man gesagt, hätten damals eine gewisse Indifferenz, ja stellenweise Gegnerschaft gegenüber der Missionsaufgabe bewirken müssen. Allein diese Erklärungsversuche vermögen theologisch doch nicht völlig zu überzeugen. Der Erwählungsgedanke führte in Genf sonst z. B. keineswegs zum Quietismus, für Paulus war gerade die nah erwartete Wiederkunft des Herrn der stärkste Antrieb seines Missionseifers, Luther wußte gar wohl von einer über die Apostelzeit hinausreichenden, dauernden Missionsaufgabe der Kirche (Holl a. a. O. S. 39). Erst recht verfängt nicht der Hinweis auf das Fehlen konkreter Kenntnisse und Berührungen mit fremden Völkern und Ländern. Das Zeitalter der Reformation ist ja gleichzeitig auch die große Zeit der Entdeckungen, der blühenden

[1]) Vgl. G. Warneck, Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart, S. 8—23, 10. Aufl. Berlin 1913. Ders., Reformation und Heidenmission, A. M. Z. 1883, S. 433ff. Lachmann, Luther und die Heidenmission, Z. für Missionskunde und Religionswissenschaft 1896, S. 65ff. Paul Drews, Die Anschauungen reformatorischer Theologen über die Heidenmission, Z. für praktische Theologie 1897 (völlig negative Beurteilung!). Plitt, Kurze Geschichte der lutherischen Mission, 1. Vortrag, Luthers Auffassung und Erfüllung der Missionspflicht, Erlangen 1871. Kawerau, Warum fehlte der deutschen evangelischen Kirche des 16. und 17. Jahrhunderts das volle Verständnis für die Missionsgedanken der Heiligen Schrift? Breslau 1896. Grössel, Die Mission und die evangelische Kirche im 17. Jahrhundert, Gotha 1897. Carl Mirbt, Mission und Reformation, Gütersloh 1917. Martin Schlunck, Die Weltmission des Christentums, S. 77—86, Hamburg 1925. O. Michaelis, Zur Frage des Missionsverständnisses der Reformatoren, Z. f. Missk. und Rel.-W., 41. Jahrgang, S. 337—343, 1926. K. Holl, Luther und die Mission, N. A. M. Z. I, 2, S. 36—49, Gütersloh 1924.

[2]) So hat A. Schlatter wiederholt dem Luthertum den Vorwurf gemacht, die einseitige Betonung der Gnadenpredigt und die damit verbundene Angst vor dem Verdienstgedanken habe den Dienstgedanken beschmutzt und geschädigt, Beitr. z. Förd. chr. Th., „Der Dienst des Christen in der älteren Dogmatik", Gütersloh 1897.

Kolonisationen, damit aber auch eine Zeit neuer kirchlicher Möglichkeiten, die Rom denn auch alsbald durch Schaffung zahlreicher Missionsorden voll ausnützte. Die psychologische Auflösung des Problems befriedigt also nicht.

Allein es ist einfach erneut zu fragen, ob denn wirklich ein Mann wie Martin Luther überhaupt keinerlei sachliches und praktisches Verständnis für die Mission besessen hat und ob hier nicht vielmehr durch eine von Gott gesetzte Lage und Aufgabe ihm und den nächst folgenden Geschlechtern das Gehorsamswerk der Beschränkung gewaltsam auferlegt worden war. Es ist das Verdienst Karl Holls (a. a. O.), das Dogma vom fehlenden Missionsverständnis des Reformators gründlich erschüttert zu haben. Schon in dessen Kirchenbegriff liegen bedeutsame missionarische Ansätze. Luthers Glaube an den lebendigen Herrn, der sich an allen Orten durch Wort und Geist Gemeinden baut, hat sich jedenfalls bis auf den heutigen Tag als anerkannt fruchtbarer erwiesen für den Dienst des Evangeliums unter den Heidenvölkern als Zinzendorfs atomisierende Parole, „Seelen für das Lamm zu gewinnen[1]“). Aber dieser Hinweis erschöpft die Sache keineswegs. Luther hat auch ganz konkret Missionsaufgaben gesehen und über ihre Lösung ernstlich nachgedacht. In erster Linie hat ihn begreiflicher Weise das Problem des Islams beschäftigt, dann vor allem die Judenmission, deren Anliegen und Verständnis noch immer der stärkste Ausdruck eines wahrhaft biblischen Missionssinnes gewesen ist. Wir erfahren eine ganze Reihe von Forderungen, die ihm zur rechten Durchführung und Wirksamkeit der Heidenpredigt als unbedingt nötig erscheinen: genaue Kenntnis der betreffenden Völker einschließlich der Sprachen, Erforschung ihrer religiösen und sittlichen Vorstellungen auf Grund von einheimischen Quellen, Anerkennung ihrer natürlichen Gaben und Vorzüge, Freiheit gegenüber den Volkssitten, so weit durch sie das Evangelium nicht verleugnet wird — lauter Richtlinien, mit denen heutzutage auch die westlichen Missionsgesellschaften immer mehr Ernst zu machen beginnen, nachdem man ihnen leider lange genug aus einem gewissen enthusiastischen Glaubensdilettantismus heraus keine oder nur mangelhafte Beachtung geschenkt hatte.

Dazu kommt eine zweite Überlegung. Der Kolonienreichtum lag im 16. Jahrhundert nahezu ausschließlich in den Händen katholischer Staatsmächte. Damit war der evangelischen Predigt der Zutritt zu diesen Gebieten von vornherein verschlossen. Gleichzeitig aber sahen sich die Führer der neuen Bewegung vor ungeheure Aufgaben in der Heimat gestellt. „Es sind“, so klagt Luther einmal, „unter uns Türken, Juden, Heiden, Unchristen

[1]) Vgl. Br. Gutmann, Gemeindeaufbau aus dem Evangelium, Leipzig 1925.

allzuviel, beide mit öffentlicher, falscher Lehre und ärgerlichem, schändlichem Leben". Was galt es angesichts solch vielfacher Not alles zu leisten! Die Heranbildung eines Predigerstandes, der Aufbau der Schulen, die kirchliche Zucht gegen die sittliche Verwilderung im Volk, die Neuorganisation der Verwaltung — Generationen mußten vergehen, bis dies alles auch nur annähernd erreicht war. Gleichwohl hat es auch in dieser Epoche, in ihrem Anfang wie im späteren Verlauf (Freiherr J. von Weltz) an missionsfreundlichen Stimmen nie gefehlt[1]). Ehe noch der kirchliche Ausbau vollendet ist, zerreißt der große Krieg wieder auf das furchtbarste Glauben und Leben der Gemeinden. Aus schwerer Leidensqual aber kaum genesen, erwächst in der evangelischen Kirche kraftvoll das Missionswerk, dessen Verpflichtung in ihrer Verkündigung immer beschlossen gelegen war. Ph. J. Spener und Chr. Scriver, denen der Artikel von der Rechtfertigung aus Gnaden zeitlebens der „Augapfel" ihrer Frömmigkeit war, und ihre Schüler Francke und Zinzendorf (der Gott dankte, nie aus der Taufgnade gefallen zu sein) werden die Väter der Heidenmission. Nach der Seite der aktiven Verkündigung hin verwirklicht der Pietismus in der Einheit mit den Quellen der Reformation das Werk, dessen Erfüllung harte, konkrete Schwierigkeiten, nicht dogmatische Bedenken verhindert hatten. Wenn freilich auch die „subjektiv-individualistische Frömmigkeit des Pietismus" auf angelsächsisch-methodistischem Boden ganz gewaltige Missionsleistungen vollbracht hat[2]), wenn umgekehrt die Kirche der Rechtfertigung gegenüber dieser Aufgabe sich oft merkwürdig spröd und zäh gezeigt hat (z. B. Joh. Gerhard[3]), Th. Beza), so weist uns das zum ersten Mal darauf hin, daß in dem Verhältnis von Glaube und Tat, von Rechtfertigung und Heiligung ernste Spannungen verborgen liegen müssen, die es später noch genauer zu entfalten gilt. Wir werden diesen Tatbestand jedenfalls für die weitere Untersuchung mit im Auge zu behalten haben. Ein ausgeprägter Liebeswille zum Werk der Mission bleibt nun einmal der absolut ernst zu nehmende Gradmesser für das evangelische Heilsverständnis einer christlichen Glaubensgemeinschaft.

Das Wort vom Kreuz begründet das Recht und die Pflicht evangelischer Mission. Dieser Fundamentierung steht in der Gegenwart (bis hinein in

---

[1]) Belege in der oben genannten Schrift von Grössel.

[2]) Es sei erinnert an das Werk von Thomas Coke, dem Schüler von John Wesley, in Britisch-Westindien, an den Baptistenprediger William Carey, an den Arzt Hudson Taylor, den Begründer der China-Inlandmission.

[3]) J. Richter, Evang. Missionskunde I, Evang. Missionsgeschichte, S. 5, Leipzig 1927.

die Reihen der Missionskreise selber) eine dreifach andere Auffassung ablehnend gegenüber, die das Wort von der Vergebung als den allein tragenden Grund verschieben, abschwächen oder ganz beseitigen möchte: es ist der religionsgeschichtliche Relativismus, der daraus fließende, nivellierende Moralismus und die humanistisch-imperialistische Kulturpropaganda. In allen drei Formen kehrt wieder der uns wohlbekannte Geist des auf sich vertrauenden Menschen, der nicht hängen will noch braucht an einer Großtat Gottes für uns, sondern sich im tiefsten Grund doch noch immer für selbstschöpferisch und unmittelbar zu Gott hält.

Es ist bekannt, daß die hallische und holländische Mission am Rationalismus zugrunde gegangen ist. Lessings Nathan popularisierte die Weisheit, daß jede Religion die beste für ihre Bekenner sei. Wo und in welchen Formen angebetet wird, ob im Tempel, Dom und Kloster oder in Moschee, Synagoge und Pagode, ist im Grund gleichgültig. An allen Enden des Erdkreises, im Orient wie im Okzident, ist die göttliche Weisheit stets gleich nah zugänglich, an allen Orten baut sich die Kirche der Zukunft. Goethes freie Stellung „zwischen Heiden, Juden und Christen", Schillers berühmtes Epigramm[1]) haben dafür die klassische Rechtfertigung gegeben. Religionspsychologie und Religionswissenschaft (in ihren philosophischen, weithin aber auch theologischen Vertretern) haben darauf aufgebaut und gegenüber der Mission in den Augen der Öffentlichkeit, voran der gebildeten Kreise, eine große Gleichgültigkeit und Verständnislosigkeit geschaffen.

Wenn das Dogma nivelliert wird, nimmt auch die Ethik daran Anteil. So auch hier. Das Edelgut der heidnischen Völker wird unmittelbar an die christliche Sittlichkeit herangerückt. Nur ein Geringes trennt den pietätvollen Moralismus in China und Japan, die hohe Ethik des Buddhismus und Brahmanismus von dem christlichen Leben. Es ist der Abstand der vorletzten zur letzten Stufe, wenn man nicht überhaupt darüber streitet, wo der krönende Abschluß zu suchen sei. Diese Auflösung der ethischen Grundanschauungen in quantitativ fortlaufende Größen mag gut gemeint sein. Sie will der sachlichen Richtigstellung dienen gegenüber manch groben Entstellungen über das Heidentum, wie sie früher in der Mission weithin beliebt waren. Aber dieses Aufreihen erzeugt auch nur allzu leicht eine ganz kritiklose Verherrlichung des Heidentums und geht dann an dem eigentlichen Wesen christlicher Sittlichkeit völlig vorbei. Denn diese ist eben gerade keine

[1]) „Welche Religion ich bekenne? Keine von allen, die du mir nennst! Und warum keine? — Aus Religion!" Vgl. Karl Sell, Die Religion unserer Klassiker, S. 177 A und 189 A 1, Tübingen 1910.

nova lex, die konkurrierend neben andere außerchristliche Tugendprogramme treten oder sich stellen lassen möchte, sie redet nicht von einem debere im Sinn des imperativischen Moralismus, sondern von einem posse, das dadurch möglich geworden ist, weil der Rechtsanspruch der Sünde, auf Grund dessen sie allein knechten darf, durch Versöhnung besiegt und beseitigt ist. Sehnsucht und Erfüllung aber, Wollen und Können lassen sich nicht wie gleichartige Glieder hintereinander zuordnen. Auch eine noch so sorgfältig ausgebaute, edle Gesetzlichkeit löst niemals die Frage nach dem Inhalt und nach der Kraft einer immer und überall wirksam werdenden Ethik. Jede nicht theonome Sittenlehre leidet unter einer letzten, ungelösten Not, die allein in Christus aufgehoben und überwunden wird dadurch, daß er „Weg" und „Leben" zugleich ist und bringt.

Die Schwerpunktverlegung des Streites auf die Frage nach dem Vorrang der Ethik hat die christliche Mission schwer verwundet. Sie hat sich verführen lassen, nun auch ihrerseits ein bestimmtes Lebensideal als die normale Lebensäußerung ihres Glaubens auszugeben, das in Wahrheit doch nur das evolutionistische Kulturideal der abendländischen und westlichen Spätzivilisation war. So entstanden verhängnisvolle Kombinationen, ja Gleichsetzungen von kolonialer, humanistischer und imperialistischer Propaganda mit dem neutestamentlichen Zeugnis. Besonders auf den östlichen Feldern, wo die Nationen seit dem Weltkrieg zu einem ausgeprägten, völkischen und wirtschaftlichen Selbständigkeitsbewußtsein mit antieuropäischer Spitze erwacht sind, mußte das zu einer schweren Krisis für die Mission führen. So empfindet man heute weithin draußen (nicht mit Unrecht) die amerikanische „Missionsstrategie" als klug vorbereiteten Teilfeldzug einer weltumfassenden, kolonialpolitischen Gesamtstrategie[1]) und man verlangt dringender denn je nach den Missionaren aus der arm gewordenen Heimat der Reformation, bei denen das Wesen des Christentums nicht so von machtpolitischen oder philanthropistischen Nebenmotiven umrankt ist — ein ergreifendes Zeugnis dafür, wie Gott sich gerade durch schwere Schläge des Leides aus einem Volk seine Werkzeuge und Gefäße zubereitet. Wenn man Grund hat, von der Mission des evangelischen Deutschlands in den kommenden Jahren Großes zu erhoffen, so darum, weil sich bei ihr heute allenthalben wieder eine ernsthafte Besinnung auf das Sola-fide als das Wesen ihrer Sendungsaufgabe

[1]) Eindrucksvolle Schilderungen, wie leicht die amerikanische und auch englische National- und Kulturpropaganda Gefahr läuft, den eigentlichen Auftrag der Mission zu säkularisieren und zu demokratisieren bei G. Michaelis, Weltreisegedanken, S. 52—61, 157—188, Berlin 1923 und M. Schlunck a. a. O. 143 f.

beobachten läßt[1]). In Anknüpfung an den (von Martin Kähler ursprünglich geprägten) Ausdruck: Mission oder Propaganda ruft man wieder auf zur „Wachsamkeit über die Reinheit des Missionsgeistes", daß er nicht mehr entstellt werde durch nationalen oder kulturoptimistischen Ehrgeiz, sondern daß man sich sammle um das Wort vom Kreuz, dem Gott allein offne Türen verheißen und je und je auch geschenkt hat. Wer den „eschatologischen" Aufbruchsernst kennt, der heute über dem ununterbrochenen Abschiednehmen unserer heimatlichen Missionshäuser liegt, der versteht, daß auch Mission nichts anderes sein kann und will, als was Taufe und Abendmahl sagen: „ein Verkünden vom Tode des Herrn, bis daß er kommt" (1. Kor. 11, 26)[2]).

Das Evangelium verschließt jedem autonomen Heiligungsstreben den Weg. Es beraubt den Menschen der Selbstzuversicht und des Rechtsanspruchs vor Gott. Statt dessen verkündet es in Wort und Sakrament eine durch Gottes Handeln verwirklichte, freie Gnadenzusage, die das voll und ganz (rotunde et universaliter) gibt, was auf eigengewählten Wegen niemals zu erreichen ist. Ist aber Gott der alleinige, ausschließliche Geber, dann kann sich die Aneignung des Heils nicht mehr vollziehen durch meritorische oder irgendwelche andere selbstschöpferisch-immanente Akte des Menschen, sondern allein durch den Glauben, der diese Selbstbezeugung Gottes an unsere Herzen hört und bejaht. Die fides, nicht mehr die propria justitia wird das ὄργανον ληπτικόν, durch das die Gottesgemeinschaft allein zustande kommt. Die altprotestantische Theologie hat die Merkmale des Glaubens als notitia, assensus, fiducia beschrieben. Diese Bestimmung ist insofern bedenklich, als dadurch die Aktualität des Glaubens in drei zeitlich aufeinander folgende Vorgänge zerlegt zu werden scheint. Allein man braucht die Worte nur nach ihrem ursprünglichen Sinn zu fassen als die Beschreibung vom logischen Ablauf eines im Grund durchaus einheitlichen Vorgangs, und

[1]) Vgl. die Verhandlungen der XV. Kontinentalen Missionskonferenz, S. 14—38, Bremen 1925 und H. Frick, Mission oder Propaganda, Gießen 1927.

[2]) Wer sich über den Missionsgedanken in der systematischen Theologie der Gegenwart näher unterrichten will, der sei hingewiesen auf: P. Althaus, Mission und Religionsgeschichte, 3 Vorlesungen, Z. f. syst. Th. V, 3 und 4. Ders., Glaube und Leben, Gesammelte Vorträge, S. 15ff., Gütersloh 1927. E. Brunner, Religionsphilosophie ev. Th., München 1927. Ders., Die Absolutheit Jesu, Berlin 1927. Karl Hartenstein, Was hat die Theologie K. Barths der Mission zu sagen? Zw. d. Z. VI, 1, 1928. K. Heim, Glaube und Leben, S. 320ff.: Ottos Kategorie des Heiligen und der Absolutheitsanspruch des Christentums, S. 445ff.: Die Absolutheit des Christentums und die R.-G.; S. 737ff.: Die Botschaft des N. T. an die Heidenwelt (= Die neue Welt Gottes, S. 59ff.). Martin Schlunck, Von den Höhen des Ölbergs. Dort Heim, Die Botschaft des Christentums und J. Richter, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen. M. Richter, Dialektische Theologie und Mission, N. A. M. Z. V, 8, 1928.

es kommt gerade in dieser Anordnung und Zusammenordnung das Wesen des Glaubens unübertrefflich zum Ausdruck.

Die Beschreibung des Glaubens als notitia macht deutlich, daß die Heilsgewißheit an eine Geschichtstatsache gebunden ist. Der Glaube hat seinen Realgrund nicht in sich selber. Er empfängt Inhalt und Kraft von einem göttlich gewirkten Geschehen extra nos. Er hängt an einem synthetischen, freigewählten Willensratschluß Gottes, der sich weder moralisch noch rational postulieren läßt. Damit ist die anthropozentrische Anmaßung beseitigt, als wären Gott und Glaube vom Menschen aus funktionale, korrelative Größen, die wie gleichartige Pole unlöslich einander bedürften[1]). Der Begriff der notitia verbietet die Vorstellung, als wäre Gott an die Rezeptivität des Menschen notwendig gebunden, reißt ihn heraus aus dem Mittelpunkt subjektiver Produktivität und stellt ihn vor das objektive, göttlich gesetzte Faktum Christi.

Ist Glaube aber „nur als Glaube an" möglich[2]), so heißt das, daß er immer am Wort hängen muß. Bestünde das Wesen des Glaubens in einer von uns gewirkten Erhitzung psychischer Affekte, in der Aktualisierung eines religiösen apriori oder in numinosen Schauern, so könnte er des Wortes wohl entbehren[3]). Der heilige Tanz, das kultische Symbol, das mysteriöse Schweigen wären dafür dann der wesensgemäßere Ausdruck; denn alle Worte wären ja doch immer nur höchst unzulängliche Rationalisierungen der überwältigenden, unfaßbaren, wundervollen Erfahrung unserer Innerlichkeit, wofür die Rauscherlebnisse der Musik und des Eros ungleich vollkommenere Analogien sind. Höchstens soweit, als Worte sich unabhängig „von begrifflicher Aus-

[1]) Erich Przywara (S. J.) sieht in dem korrelativen „Gefangensein zwischen Objektivismus und Subjektivismus" die eigentliche „Tragik der Reformation und ihrer immanenten Theologie". Für die theologische Gedankenarbeit von Schleiermacher bis Troeltsch gilt das gewiß mit Recht. Dagegen sieht P. nicht, daß die genuine Rechtfertigungslehre des Luthertums ja gerade den absoluten Bruch mit jedem pantheistischen Funktionalismus bedeutet. Hier ist Gott und Mensch, „Geist und Natur, Noema und Noesis" eben nicht durch philosophische Relationen aneinander gebunden, sondern der dreieinige Gott steht als Schöpfer- und als Erlösergott frei in sich „über dem Bereich des Geschöpflichen". Wenn man schon ketzern will, dann fände man bei dem Areopagiten, bei Meister Eckehart und dem kirchlich neuerdings warm empfohlenen Angelus Silesius mehr von der „Auflösung Gottes in einen ‚ökonomischen' Gott, der ohne Schöpfung nicht gedacht werden kann", als in den Schriften der Reformatoren. Das Luthertum bekennt sich bei der Weltenschöpfung wie beim Zustandekommen des Glaubens zur creatio ex nihilo, diesem ausgesprochenen Gegenteil aller Immanenzphilosophie. Vgl. Stimmen der Zeit, 56, 11: Erich Przywara, Neue Theologie? Das Problem protestantischer Theologie, S. 348—360. Ferner ebda. K. Richstätter, Angelus Silesius, Mystiker und Konvertit.

[2]) R. Bultmann, Zur Frage der Christologie, Zw. d. Z. V, 1, S. 44, 1927.

[3]) R. Winkler, Das Schweigen der Mystik — das Bekenntnis des Glaubens, N. K. Z. 38, 8. 1927.

drücklichkeit" in Hymnen rein gefühlsmäßig verströmen, könnte man sie als Ausdrucksmittel des Faszinosen gebrauchen[1]). Ist das Innewerden der Gotteswirklichkeit aber gebunden an eine bestimmte inhaltliche Botschaft („εὐαγγέλιον"), so kann Glaube auch immer nur durch Wortmitteilung realisiert werden. Ohne praedicatio crucis, ohne ministri verbi divini keine fides (Röm. 10, 12—17).

Aber freilich der Ton liegt dabei ganz und gar auf dem Inhalt des Wortes. Der Materialwert des Wortes im Gegensatz zur Gebärde, Rhythmik, Magie und Symbolik gibt dem Wort an sich noch nicht den Charakter eines göttlichen Prädikates. Auch Poesie, Moralismus, Mystik wie Idealismus besitzen und gebrauchen das Wort, um dadurch „verantwortliche Beziehungen zueinander, Anspruch und Anerkennung gegenüber einem Du" zu erheben. Der Versuch, durch eine „Metaphysik des Wortes" im Sinn von A. Osiander, Hamann, Oetinger und Ferd. Ebner die Theologie zu unterbauen, ist eine höchst zweischneidige Waffe[2]). Allgemeine, sprachphilosophische Logosspekulationen führen leicht zu einer gefährlichen Erschleichung des Evangeliums. So unmöglich es ist, wie es etwa bei Schleiermacher geschieht, für die psychische Funktion des Gefühls (im Unterschied von Verstand und Wille) ohne weiteres „das religiöse Gefühl" einzusetzen (vgl. E. Brunner a. a. O. 66f.), ebensowenig darf man von der sprachlichen Wesensart des Wortes aus einfach hinübergleiten zu dem Tatsachen- und Offenbarungsbegriff des Wortes Gottes. Erst die in das Material des Wortes gefüllte Botschaft vom Kreuz, erst die zum Wort hinzutretende Bezeugung des Heiligen Geistes geben dem menschlichen Werkzeug der Rede die Wucht einer ewigen Vollmacht.

Wir haben gesehen: ohne notitia, ohne Wortmitteilung von da und dort geschehenen Tatsachen im Sinn des 2. Glaubensartikels hängt der Glaube in der Luft und wird zum romantisch-religiösen Impressionismus, wenn

[1]) Vgl. Rudolf Otto, Das Heilige: „Was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, was in keines Menschen Herz gekommen ist" — wer fühlte nicht den Hochklang dieser Worte und das Rauschende, Dionysische (!) in ihnen, S. 38, Breslau 1920.

[2]) Ferd. Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten, Innsbruck 1921. E. Brunner, Die Mystik und das Wort, S. 91—98, S. 395A. Fr. Gogarten, Das Wort und die Frage nach der Kirche, Zw. d. Z. IV, 4, S. 290—293. W. Vollrath, Das Problem des Wortes, Gütersloh 1925. Überall geht hier als Einleitung in die Schrift eine spekulative Sinndeutung des Phänomens des „Wortes" voran, die dann seltsam unvermittelt hinüberschillert und hinüberspringt zum Begriff des verbum dei, z. B. Brunner, 105f. Im „Mittler" hat Brunner diesen Anstoß zu beseitigen versucht, S. 179A1. S. 194. Vgl. auch E. Peterson, Das Problem der Bibelauslegung im Pietismus des 18. Jahrhunderts, Z. f. syst. Th. I, 3, S. 472. E. Hirsch, Die Theologie des Andr. Osiander und ihre geschichtlichen Voraussetzungen, Göttingen 1919. Fr. Blanke, J. G. Hamann als Theologe, Tübingen 1928.

nicht zum Illusionismus und Agnostizismus. Allein diese notitia bleibt eine otiosa, qualis est etiam in diabolis (Apol. 130, 128), eine falsa, mortua, vana, wenn nicht eine subjektive Vergewisserung (assensus) und „Zuversicht des Herzens" (fiducia) hinzukommt. Ohne eine von der Existenz unserer Persönlichkeit getragene Annahme und Hingabe wird der Glaube zur autoritativen Kirchenlehre (fides implicita), zu einer cognitio historica oder allgemein rationalen Wahrheit, die sich von Menschen, Engeln und Teufeln ohne jede ernste Erschütterung des Ich-Zentrums gegenständlich anschauen und begreifen läßt. Fehlt das persönliche Bekenntnis von der Macht und Schuld der Sünde, fehlt das dankbar verlangende, bewußte Empfangen der Sündenvergebung, so bleibt die fides „ein bloßer, lediger, fauler und schläfriger Gedanke von Christus". Erst als vertrauensvoll angenommene, persönliche Versicherung, nur als fides specialis und explicita wird der Glaube zur fides salvifica, justificans vera et viva.

Wo aber der Glaube das Wort von der Versöhnung gehört, erkannt und anerkannt hat, da kann es gar nicht anders sein, als daß eine solche geistgeschenkte, unmittelbar persönlich zugeeignete Gewißheit auch den Menschen in der Totalität seines psychologischen Bewußtseins bestimmt und bewegt. So wie die Schuldenlast des Unglaubens die Freudigkeit und Klarheit des gesamten Wollens, Fühlens und Denkens spürbar deutlich lähmt, so wirkt sich auch wiederum die dem Glauben zugeeignete Aufhebung der Schuld und zugesprochene Gerechtigkeit auf die ganze Existenz in wahrnehmbaren Akten aus. Der Glaube selber bleibt, weil Gott-gewirkt, eine völlig unanschauliche, psychisch unfaßbare, unbegreifliche Realität, ein Schöpfungswunder aus der Ewigkeit, das nicht in dem Reichtum des Herzens, sondern in dem Gnadenwirken Gottes seinen Ursprung hat. Allein die transzendente Kraft des Glaubens berührt unsere Vorstellungen und Empfindungen, deren erlebnismäßiger Inhalt zwar nie die Sache selbst ist, der aber hinweist auf ein transsubjektiv vorhandenes Geschehen an uns. Nicht zuletzt wird auch das Gefühl von der subjektiven Versicherung dieses objektiven Tatbestands ergriffen[1]); denn auch das Gefühl hat Teil an den vom Schöpfer dem Geschöpf verliehenen Gaben. Es ist im status corruptionis nicht diabolischer als der

[1]) W. Elert (Dogma, Ethos, Pathos, Dreierlei Christentum, Leipzig 1920) nennt es die „ursprünglichste Verwirklichung", S. 33, 26, 29. A. Schlatter, Das christliche Dogma, S. 124—147: „Das Fühlen und die Seligkeit" im Rahmen des I. Teiles: Der Mensch das Werk Gottes (Anthropologie), S. 20—279. „Sowie das Andenken an Gott in uns entsteht, verbindet es sich mit Empfindungen, wodurch sie religiös werden, weil sie sich mit dem Gottesbewußtsein verweben ... Es hat für unser Verhalten große Wichtigkeit, daß auch die sinnlichen Affekte kräftig den Gottesgedanken erwecken", S. 136.

von Gott gefallene Verstand und Wille, es ist in dem Neubau von Gottes Erlöserwirken nicht weniger wertvoll und bedeutsam als der von der Botschaft angesprochene Trieb- und Erkenntnisakt. Keine Richtung innerhalb der Theologie kann so tun, als wäre Schlatters Anthropologie nie geschrieben worden. Es ist ein Unterschied, ob man hemmungslos immanent „vom Gott im Menschen", „vom Gott in der eigenen Brust" redet oder von der erfahrbaren Möglichkeit des Rechtfertigungsaktes. Denn der in Empfindung und Gefühl wirksam werdende Glaube hat seine Kräftigkeit ja nicht aus sich selbst. Das Gnaden„erlebnis" setzt sich nicht selbstherrlich an die Stelle Gottes, als wäre es Sender und Vermittler der Gnade, es lebt nicht von seinem Selbstbewußtsein, es quillt nicht aus dem Brunnen der Innerlichkeit. Es ist rein rezeptiv, berührt und empfangen durch die im Glauben ergriffene Realität der göttlichen Zusage. Darum kann man den Begriff der Glaubens„erfahrung" nicht von vornherein als unevangelisch verdächtigen und ablehnen, wenn nur der subjektive Erfahrungsbesitz nicht aus dem „Paradiesgärtlein der eigenen Provinz im Gemüt" stammt, sondern durch das geglaubte, objektive Offenbarungswort erzeugt und vermittelt ist. Gewiß, die Größe und Art des Rechtfertigungsglaubens zeigt sich darin, daß er immer mehr lernt auch ohne, ja selbst wider alles Fühlbarwerden an dem ihm geltenden Vergebungswort festzuhalten, aber er schämt und grämt sich auch nicht über die Stunden, da ihm die Gewißheit, bei Gott angenommen zu sein, einen fühlbaren Frieden ins Herz hineinbringt, ja er dankt Gott für ein solches hilfreiches Sichtbarwerden des Glaubens wie für ein Geschenk mit Freuden und gewinnt daraus für die schweren Stunden der Anfechtung die Kraft des „fühllosen" Glaubens.

Es ist bekannt, daß die dialektische Theologie die Worte „Erfahrung, Erlebnis" auf den Index gesetzt hat, und zwar handelt es sich für sie dabei nicht nur, wie man vielfach gemeint hat, um einen Streit über mehr oder weniger geschickt gewählte Worte, sondern es geht ihr hier um die Zulässigkeit der Sache selber. In ihrer Vorkriegsentwicklung selbst herkommend von Fichtes Tat-Ich-Handlung (Gogarten) oder von Schleiermachers subjektiv-religiöser Produktivität (Barth) argwöhnt sie in der Beschreibung jedes psychologischen Bewußtseins die immanente Hybris des Menschen, der sich in der Entfaltung seiner Potenzen sichtbar anschaulich genießen will. Glaube ist der Verzicht auf alle fühlbare Vergegenwärtigung, auf alles Schauen, Glaube geht wider den Schein, wider jede Erfahrung[1]). Es ist nicht schwer aus dem ungeheuren

[1]) E. Brunner, Theozentrische Theologie? Zw. d. Z. IV, 183: „Was man glaubt, ist (eben darum, weil man es glauben muß) keine Erfahrung". A. a. O., S. 188: „Denn Gott

Reichtum von Luthers Schrifttum dafür manches Beweismaterial zu erbringen[1]). Seit 1522 stand Luther mit seinem Werk ja auch ständig in der Frontstellung gegenüber dem Spiritualismus, der ganz in der oben angedeuteten Weise den subjektiven Vorgang zum Realgrund der Gottesgewißheit machte. Hier, wo nicht das in der Geschichte offenbarte Gnadenwort sondern die Lebendigkeit der Erfahrung die fiducia standi coram deo erzeugte und begründete, lag allerdings Grund genug vor, eindrücklich gegen die anthropozentrische Seite des Glaubens zu reden. Überall aber, wo die Reformatoren die scholastische Metaphysik, die tote Lehrautorität der Priesterkirche oder den humanistischen Historismus im Auge haben, da betonen sie neben der rein objektiven Schriftlehre mit einer großartigen (für die kritische Theologie geradezu peinlichen) Unbekümmertheit im Ausdruck die Notwendigkeit *innerer Vergewisserung*[2]).

---

glauben ist das Gegenteil vom Gott Erleben". „Gegen alle *Erfahrung* steht unser Glaube, gerade so wie er gegen Tod und Teufel steht. . . . Das ist das klare Zeugnis der Reformation." Ebenso Karl Barth, Die christliche Dogmatik I, 91ff., München 1927.

[1]) Z. B. Brunner a. a. O., S. 188, 190. Vgl. auch die schöne Stelle bei G. Buchwald, Predigten D. M. Luthers I, 392: „Wenn du nicht glauben willst, daß das Wort mehr gilt als alle deine Augen und Fühlen, so blendet die Vernunft den Glauben. Darum ist die Auferstehung der Toten ein Artikel, den man glauben muß. Ich fühle nicht, daß Christus auferstanden ist, aber das Wort sagt es. Ich fühle die Sünde, aber das Wort sagt, sie sei vergeben denen, die da glauben. Ich sehe, daß die Christen sterben wie alle anderen. Aber das Wort sagt, daß sie auferstehen. Man darf also nicht nach dem Fühlen richten, sondern nach dem Wort." Predigt über 1. Kor. 15, 1ff. 31. März 1529, Gütersloh 1925.

[2]) „Ich hab sovil experientias divinitatis Christi erlebt, das ich mus sagen: Aut nullus est Deus aut ille est. Das ich, ob Gott wil, nit besorg, das ich ein Epicurus mocht werden. Ich weys wol, was der nham Jhesus an mir gethan hat . . .". Weim. A., Tischreden I, Nr. 583, aus d. J. 1533. Ebd. Nr. 518, S. 240, 5: „Gott wolle mich disse stund oder Morgen hinwegnehmen, so will ich das hinder mir lassen, quod Christum volo agnoscere pro domino, et hoc non solum facio ex scriptura, sed etiam ex experientia, quia der nhame Christus hat mir offt geholffen, ubi nemo potuit juvare. Sic habeo pro me rem et verba, experientiam et scripturam, et dedit mihi Deus utrunque sehr groß sed es ist mir auch sauer geworden per tentationes; das ist mir sehr gut gewesen." Ebd. Nr. 448, S. 196, 26: „Ich habs offt erfarn, wie der nham Christus hilfft, das mich, ob Got will, niemandt davon sol treyben. Die selb experientia macht mir die Schrifft gewiß." Reiche Stellenbelege dafür auch bei L. Ihmels, Die christliche Wahrheitsgewißheit und ihre Entstehung, S. 10—37, Leipzig 1914. „Es ist nicht genug, daß du sagest: ‚Luther, Petrus und Paulus haben das gesagt; sondern du mußt bei dir selbst im Gewissen fühlen, Christum selbst und unbeweglich empfinden, daß es Gottes Wort sei, wenn auch alle Welt dawider stritte. Solange du das Fühlen noch nicht hast, so lange hast du gewiß Gottes Wort noch nicht geschmecket." „Wir wollen uns befleißigen, daß wir solch's . . . auch im Herzen also fühlen."

Von größter Bedeutung für unsere Frage hier ist auch die Arbeit von Torsten Bohlin, „Luther, Kierkegaard und die dialektische Theologie" in Z. f. Th. u. K. VII. 3 und 4, S. 163, 268ff., 1926. B. zeigt in K.s christlichem Denken den „Dualismus zwischen einer persönlichen Erfahrungslinie und einem abstrakt metaphysischen Paradox-Standpunkt"

Man sieht aus der nicht wegzudiskutierenden Doppelheit ihrer Rede, wie deutlich sie die dialektische Schwierigkeit in der Frage „Glaube und Erfahrung" erkannt haben, so deutlich, daß sie nicht wagten durch die glatte Federstrichlösung eines Entweder — Oder diese Not zu beseitigen. Es ist für diese wie alle noch weiter kommenden Fragen von entscheidender Bedeutung, sich klar zu machen: der von Gott gefallene Mensch kann in diesem Aon zur Rechten wie zur Linken des ihm gewiesenen Weges fallen. Die Lage hier ist so ernst, daß man damit, daß man vor dem Sturz in den einen Abgrund bewahrt bleibt, noch lange nicht vor der Gefahr gesichert ist, nun nicht dafür nach der anderen Seite um so verhängnisvoller ins Gleiten zu kommen. Wer solch zwiefältige Not im Gewissen einmal verstanden hat, der weiß: wir brauchen auf Erden post lapsum immer zwei Worte, um die Sache ganz und recht sagen zu können, mit einem Wort werden wir dem schweren Ernst unserer Situation als Sünder überhaupt nicht gerecht. Traditionelle Rechtgläubigkeit ohne den Glaubensbesitz und die lebensvolle Vergewisserung, „daß er sei mein Herr", ist so schlimm wie die religiöse Gefühlsimmanenz der

(178). Literarisch ließe sich der Gegensatz etwa verteilen auf die praktischen Erbauungsschriften nach der einen, auf Brocken, Einübung, Nachschrift, Furcht und Zittern nach der andern Seite. Was K. in der späteren Zeit seines Schaffens so sehr zu Luthers Schriften hinzog, das war nach Aussage der Tagebücher nicht die paradoxe Seite in erster Linie in dessen Aussagen, sondern eben das Innerlichkeitsprinzip: „Die Subjektivität ist die Wahrheit" (269). Luther und K. sind absolut gefeit gegen den Vorwurf einer selbstproduktiven Erlebnis- und Stimmungsfrömmigkeit, aber man kann auch keinen für eine „erlebnisjenseitige Offenbarung" in Anspruch nehmen, dazu betonten beide viel zu „innerlich" die Notwendigkeit persönlicher Herzenserfahrung und Aneignung.

Nicht weniger eindringlich betont auch Calvin die Forderung einer subjektiven Erfahrung des göttlichen Wortes: „Viele berufen sich fälschlich auf ihre christliche Erkenntnis, wenn sie nichts anderes verstehen als geschickt vom Evangelium zu schwätzen. Christi Lehre hat es nicht mit der Zunge zu tun, sondern mit dem Leben, wird auch nicht, wie andere Wissensgegenstände, bloß mit Verstand und Gedächtnis ergriffen; man eignet sie erst dann in rechter Weise an, wenn man sein ganzes Herz davon erfüllen läßt und sie im tiefsten Grunde der Seele Wurzel schlägt. Freilich steht die Lehre insofern an erster Stelle, als sie uns die Erkenntnis des Heils vermittelt; aber sie muß ins Herz und Leben dringen und uns gleichsam in sich hineinbilden um nicht unfruchtbar zu bleiben." „So folgt, daß vom Glauben ein innerlich frommer Sinn unabtrennbar ist." „Das Hauptstück des Glaubens ist also dies, daß wir die Gnadenverheißungen, die der Herr anbietet, nicht bloß außerhalb unserer Person für wahr halten, sondern daß wir sie innerlich ergreifen und uns zu eigen machen." „Es ist also erforderlich, daß, was der Verstand erfaßt hat, auch in das Herz übergeführt werde. Denn man hat Gottes Wort durchaus noch nicht im Glauben ergriffen, wenn man es oben im Kopf herumwälzt. Es muß tief unten im Herzen Wurzel schlagen, soll es uns anders ein unbesiegliches Bollwerk wider alle Versuchungen sein. . . . Es ist viel schwieriger, die Seele mit innerer Gewißheit zu rüsten, als den Verstand mit Erkenntnis zu erfüllen." Zit. nach Karl Müller: Joh. Calvin, Unterricht in der christlichen Religion, S. 345f., 290, 293, 303.

Romantiker. Eine pura doctrina ohne den Gast des Glaubens im Herzen wird im Endgericht so wenig retten, wie unser „frommes Selbstbewußtsein", dem der Felsgrund göttlicher Gültigkeit fehlt[1]). Nur die fides in der unteilbaren Einheit von notitia, assensus, fiducia, in der unlöslichen Verklammerung von quae und qua creditur hat die Verheißung des Lebens.

Man könnte die ganze Theologiegeschichte des Protestantismus bis zum heutigen Tag beschreiben als ein fortgesetztes Ringen um die rechte Dialektik von Objektivismus und Subjektivismus[2]). Die Pole sind: der bestgemeinte, aber völlig unmögliche „theozentrische" Versuch der Orthodoxie, von Gott auf Grund von Wort und Heilsgeschichte in einzelnen Loci rein abstraktdeskriptiv zu reden und — das Unternehmen der Schleiermacherschule, die Erfahrungen des inneren Lebens zur alleinigen Norm und zum Maßstab der Gotteslehre zu machen. Dazwischen liegen die vielfachen nach rechts und links vermittelnden, ausgleichenden Richtungen, deren Aufkommen sich von hieraus immer wieder historisch sinnvoll erklären läßt als Korrektivversuch gegen die Überspannung des jeweiligen anderen Prinzips. Schleiermacher selbst hatte (wenn auch mit zu stark subjektivistisch-schöpferischem Einschlag) das unlösliche Verhältnis von Gott und Glaubenserfahrung immer noch verstanden und daran festzuhalten versucht. Die auf ihm aufbauende, religionswissenschaftliche Theologie dagegen führt über Biedermann und Troeltsch zu einem rein immanenten Glaubensbegriff von intuitiv-künstlerischer, kosmischer Lebendigkeit, wo durch die evolutionistische Betrachtung des in der Geschichte überall wirksam werdenden Geistes, die Berührung mit dem Absoluten entsteht. Der offenbare Gott als der den Glauben durch Wort und Geist schöpferisch Erzeugende ist hier untergegangen in dem grenzenlosen Sein einer allgemeinen Gott-Durchsichtigkeit der Welt.

Führt diese Linie von Schleiermachers Erfahrungstheologie aus zu einer völligen Auflösung der Transzendenz Gottes, so läuft eine andere Linie von ebendort aus über Frank, Hofmann, Bezzel, Kähler, Ihmels, Schaeder genau nach der entgegengesetzten Richtung zu einer immer stärkeren Be-

[1]) H. Bezzel: „Reine Lehre tuts nicht, wo nicht das Leben glänzt!" „Satte, sichere, kanzelfeste, altarstolze Rechtgläubigkeit tut es nicht." „Alles, was ich nicht selbst erfahren, erfaßt, erlebt, erliebt habe, wird mich in der Stunde, in der aller Schein fällt und alle Heuchelei weicht, verlassen." Zit. nach J. Rupprecht, H. Bezzel als Theologe, S. 279f., 270, München 1925.

[2]) Für die Zeit von Schleiermacher bis zur Gegenwart hat E. Schaeder die Theologiegeschichte unter diesem Gesichtspunkt zu schreiben unternommen. Theozentr. Th., Eine Untersuchung zur dogmatischen Prinzipienlehre. Erster, geschichtlicher Teil, 3. Aufl., Leipzig 1925.

tonung des Theozentrischen. Die Erlanger Theologie geht zwar (noch ganz in den Spuren Schleiermachers) vom Tatbestand des christlichen Bewußtseins und der christlichen Erfahrung aus, auf die man nur fälschlicherweise als auf etwas Konstantes vertraute, aber hinter diesem wahrnehmbaren Selbsterlebnis steht hier klar die Wirkung objektiver Realitäten, die dem Bereich der Offenbarung angehören und nicht der Fülle autonomer Menschenherrlichkeit. Die weitere Entwicklung führt dann bei den eben Erwähnten immer mehr zu der unbedingten Überordnung der rechtfertigenden Subjektivität und Persönlichkeit Gottes, der durch sein freisprechendes Wort die lebendige Gottesbegegnung schafft. Die systematische Arbeit der jüngsten Zeit hat dann vollends das unlösbare Spannungsverhältnis von Gott und Heilsglaube, wie es bei Luther stets lebendig war, in seiner ganzen Bewegtheit wieder neu verstanden und aufgenommen. Weil „über den Bannkreis der Subjektivität schlechterdings niemand hinauskommt" (Ihmels, Wahrheitsgewißheit[3] S. 326), weil andererseits aber keine fides entsteht ohne das cognoscere der beneficia Christi (notitia!), darum kann es für die Kirche im strengen Sinn des Wortes nur eine „Theologie des Glaubens" geben, die weder „in ruhenden Formeln" das Verhältnis von Gott und Mensch beschreibt noch sich auf die der religiösen Anlage zugänglichen Glaubensaussagen beschränkt, sondern den ganzen Reichtum von Gottes Für-uns-sein und glaubender Anteilnahme in jedem Falle neu zu seinem paradoxen Ausdruck bringt)[1].

Gott und Glaube gehören zu Haufe (Catech. Maior, 386). In dem sola fide ist das Ich an Gott in absoluter Abhängigkeit angeschlossen. Der Mensch bindet Gott nicht mehr an sein Selbstgefühl; denn er weiß sich ganz von Gott gebunden. Darum macht der Glaube demütig. Er will nicht mehr aus sich selber groß sein, er verharrt unter der Gerichtsgnade des Kreuzes, die Anfang, Mitte und Ende seiner Existenz trägt[2]). Er fragt auch nicht nach Erfolg und Lohn, er erwartet und berechnet nicht eine zukünftige Heiligung, er rühmt sich nicht einer künftigen Verklärung, wo er der Schächergnade nicht mehr bedarf, er klammert sich an die Zusage Gottes, dessen Wohlgefallen ihm das größere Gut ist als alle selbst-erdachte, selbst-gemachte Heiligkeit[2]).

Wo aber der Mensch über dem Trachten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit alles Eigene vergessen und verlassen hat, da ist für Gott dann

[1]) P. Althaus, Theologie des Glaubens, Z. f. syst. Th. II, 2, S. 281—322, 1924. Karl Heim, Leitfaden II, S. 1—7. W. Elert, Lehre des Luthertums, § 28 und 31. G. Heinzelmann, Die Erfahrungsgrundlage der Theologie, Basler Rektoratsrede, Z. f. syst. Th. V, 4, 1928.

[2]) Vgl. Luther: maius est deo soli placere quam sanctum esse. Luthers Vorlesung über den Römerbrief ed. J. Ficker II, 269/3, Leipzig 1923.

die Möglichkeit gekommen und gegeben, Wirker eines Neuen zu werden. Es ist ein Grundgesetz des Lebens: wo Schuld ist, da ist auch Abhängigkeit der Knechtschaft. Wo Anklage der Sünde, da auch Anrecht und Angriff des Satans. Wo aber Gnadenurteil und Zerreißung des Schuldbriefs, da kann auch Erlösung und Freiheit von der Macht des Verklägers anheben. Der Gerechte, der mit der fiducia operum gebrochen hat, der nichts anderes will als vivere in nuda fiducia misericordiae dei, darf gerade als der humilis, der er darin geworden ist, ex fide vivere. Damit daß Gott im Rechtfertigungsakt das alte, natürliche Ich immer wieder verneint und den Tod erleiden läßt[1]), schafft er für den Glauben die Möglichkeit eines neuen Ichs, das zum Dienst frei wird, weil es durch Gott von sich selbst gelöst ist. Im Wesen der justificatio forensis liegt es nicht, daß daraus eine individualistisch-egozentrische Theologie entsteht, wie der Vorwurf wiederholt erhoben worden ist (Schlatter, Schaeder, Holl z. B.). Wo wortvermittelter, lebendiger Glaube ist und nicht nur intellektuelle Rechtgläubigkeit, da wirkt er mit Notwendigkeit die *κοινωνία*. Das von seinem Stolz gelöste Ich verweigert nicht mehr das Bekenntnis und die Anerkennung der gemeinsamen Schuld. Durch die Kreuzespredigt der Eigensucht gestorben und zur Liebe aufgeschlossen, wächst das Verlangen den Brüdern die Botschaft von der Versöhnung zu sagen und sie mit ihnen zu teilen. So wird gerade der Artikel de justificatione zum articulus stantis et cadentis ecclesiae.

[1]) Sehr schön zeigt H. Böhmer an den Worten „erleiden" und „Demut" den tiefgreifenden Unterschied von mittelalterlicher und reformatorischer Frömmigkeit. Die Mystik verstand darunter: freiwillige Selbsterniedrigung durch energische Seelendressur. Luther dachte dabei an die Rechtfertigung, wo Gott selbst durch sein Handeln tötet und lebendig macht. In diesem Sinn des „Erleidens" las und liebte er die Theologia Deutsch. Der junge Luther, S. 140f.

Die Heiligung als das Werk Gottes im gerechtfertigten Sünder.

Jede Ethik steht vor einer doppelten Aufgabe, nämlich vor der Frage nach dem Inhalt und nach der Kraft des sittlichen Handelns. Es ist das materiale Problem: was sollen wir tun? und das formale Problem: wie läßt sich der als verpflichtend erkannte Wert verwirklichen? Das charakteristische Merkmal aller autonomen Systeme ist, daß man hier lebt von dem Glauben an die vernünftige Erkennbarkeit des Sittlichen und an die Realisierung des also Erkannten. So setzen etwa der utilitaristische Evolutionismus, die Staats- und Familien-erhaltende Moral des alten Chinas, die sokratische und stoische Tugendlehre sowohl Erkennen wie Tun der Pflicht durchaus in den Bereich menschlicher Möglichkeiten. Anders wird diese Doppelfrage in Israel empfunden. Hier leidet man bei dem Handeln auf das stärkste unter der Not des Was und Wie. Ohne das Offenbarungsgeschenk der Thora ist der Wille Gottes in diesem der Sünde unterworfenen Aon überhaupt nicht zu erkennen[1]). Wer sie nicht lernt und beobachtet, der geht notwendig in der Irre[2]). Aber auch der gesetzestreue Jude erfährt am Gebot eine aufbrechende Krisis. Denn einmal wird kein Nomos der inhaltlichen Fülle dessen, was das Leben in immer neuer Anforderung bringt, je völlig gerecht. Auch die in langer Tradition sorgfältig ausgebildeten, casuistischen Hilfsmittel, die „Aufsätze der Ältesten", können dem Täter die Qual der Unsicherheit und Unfreiheit nicht abnehmen. Und zum andern: das hohe, reine Maß des göttlichen Sollens schafft ein unruhiges Gewissen, das unter der schmerzlichen Einsicht leidet, daß es der gegebenen Forderung nie ganz genügt. Lex enim operatur iram. Der doppelte Ausweg des ethischen Optimismus oder der Verkürzung der Leistung, der sonst überall gesucht wird, wird hier aus heiliger Furcht nicht zu gehen gewagt. Um so fester klammert man sich statt dessen an die Hoffnung, daß einmal noch die Zeit kommen wird, wo

[1]) R. Bultmann, Jesus S. 65, Die Unsterblichen Bd. I. Berlin 1926.
[2]) Ps. 1, 119. Röm. 7, 12; 4, 15.

dieser ganze Gesetzesäon mit seiner mangelnden Klarheit und Kraft aufgehoben sein wird. Wenn der Messias kommt, so weiß der Glaube, wird etwas völlig Neues beginnen. Der Christus wird des Gesetzes Ende sein. Wasser wird dann ausgegossen werden auf das Durstige und Ströme auf das dürre Land. Durch vergebende Besprengung wird Reinigung von aller Unreinigkeit geschehen und ein neu Herz und ein neuer Geist wird gegeben werden, daß man freudig das Recht hält und in den Geboten wandelt[1]). In dieser Erwartung blicken Seher und Gemeinde glaubend und betend in die Zukunft, hin auf den Tag, der die große Zeitenwende bringen wird. Mögen immer neue Scharen aus den eigenen Reihen abfallen — sei es daß sie in gewaltsamer Geschichtskorrektur durch ihr politisches Handeln die neue Ära heraufzuführen suchen, sei es daß sie der Invasion des griechischen Geistes erliegen und die Erlösung auf spekulativem Weg in einer spirituellen Überwelt suchen[2]) — der lebendige Kern im Volk *wartet* auf die Erscheinung Gottes im Fleisch zur Erneuerung der Erde.

Bei dem Vorläufer Johannes sieht man diesen Gedanken wieder besonders klar lebendig werden. Wenn der Messias kommt, wird er die Taufe mit dem heiligen Geist bringen (Matth. 3, 11). Christus selbst weiß sich — darüber läßt sein Zeugnis keinen Zweifel — von oben gesandt zur Auflösung und Ablösung *des* Aons, der Gott in Furcht und gesetzlichem Zwang diente. Er ruft die von der Last der gesetzlichen Forderungen Beladenen zu sich[3]) und beschämt die Sünder durch seine heilige Hoheit, über die eine *noch* größere *Liebe* triumphiert. Er zerbricht die Bollwerke satanischer Macht und richtet Gottes Königsherrschaft neu auf. Aber freilich nun geschieht sozusagen die große Programmänderung, in die sich weder Volk noch Synedrion schicken können, die auch der Täufer und die Jünger nicht zu begreifen vermochten: der Übergang von dem Alten zum Neuen vollzog sich nicht in reibungsloser, organisch-naturhafter Selbstverständlichkeit, der Wechsel ging vielmehr hindurch durch einen ganz furchtbaren Kampf, in dem zwei unversöhnliche Gegner erst miteinander um die Entscheidung ringen mußten. Jesus hat nicht, wie es nach den modernen Darstellungen der Weinel und Wernle, des Rittelmeyer der Nürnberger Zeit u. a. gern erscheint, lediglich im Sinn des Marcionismus auf den düsteren „Gedanken des alttestament-

[1]) Röm. 10, 4. Jes. 44, 3. Jer. 31, 31—34. Hes. 36, 25—27.

[2]) Franz Werfel hat in seinem gewaltigen Drama: „Paulus unter den Juden" diese beiden Wege in den Söhnen des Hohenpriesters eindrucksvoll gezeichnet. Berlin 1926.

[3]) Vgl. Th. Zahn, Kommentar zum Neuen Testament I, Das Evangelium des Matthäus S. 442. Leipzig 1903. Ebenso Handbuch zum Neuen Testament 4. Das Matthäusevangelium erklärt von E. Klostermann S. 103, Tübingen 1927.

lichen Rachegottes" hin die große, freie „Vateridee" gebracht. Jesus kannte die heilige Schrift seines Volkes und bekannte sich zu ihr. Für ihn ruht der Zorn Gottes in der Tat als eine furchtbar ernste Wirklichkeit auf dieser gefallenen Welt und gibt den Mächten der Finsternis das sittliche Recht zu ihrer Knechtung. Daß das Gesetz nicht erfüllt wird, daß die Frage nach dem Weg (Wohin sollen wir gehen?, Was sollen wir tun?) so verdunkelt ist, ist realer Ausdruck einer widergöttlichen Herrschaft, die gebrochen werden muß. Ehe nicht die *ἔργα τοῦ διαβόλου* (1. Joh. 3, 8; vgl. Kol. 1, 13. 2, 14ff. Eph. 4, 8) in aufopferndem Streit besiegt sind, solange nicht einer in den Riß tritt, der das Gesetz erfüllt und die Schuldenlast des Kosmos trägt, solange kann auch die große restauratio nicht anheben. Darum geht er in Niedrigkeit über die Erde. Von der Krippe bis zum Kreuz ist sein Bild ein heiliger Protest gegen die Gestalt der Welt, wie er sie vorfindet. In Worten und Taten zeugt er in machtvoller Prolepse von der neuen Wirklichkeit, die freilich erst dann für alle wirksam werden kann, wenn durch Tod und Auferstehung hindurch der Sieg besiegelt und entschieden ist. Über dem Kreuz, wo die Sünde in letzter, unüberbietbarer Kraft mächtig geworden ist, steht das noch mächtigere *τετέλεσται* der Gnade (Röm. 5, 20), von Gott selbst an Ostern unterschrieben, wo Christus der glaubenden Schar der Jünger als erstgeborener Bruder und zweiter Adam, als der Kyrios und Anbruch eines neuen Aons gezeigt wird[1]). Mag Gott, dessen Zeitmaß die menschlichen Begriffe sprengt (2. Petr. 3, 8), die Endzielsetzung der Geschichte sich frei vorbehalten, mag das Sichtbarkeitsdenken der Welt aus Zweifel, Hohn oder Haß heraus über die *κλητοί* viel Anfechtung und schweres Leid bringen (2. Kor. 11; Ap. 2, 7, 26, 28), die glaubende Gemeinde erblickt hinter dem *σχῆμα τούτου τοῦ κόσμου* das neue Gottesreich als bereits gegenwärtig wirksam, das nur noch der sichtbaren Enthüllung harrt. In dem einmal teuer erkauften Sieg ist Abbruch und Anbruch zugleich geschehen. Des Gesetzes Fluch ist gefallen, der Friede mit Gott wieder hergestellt und die *δύναμις θεοῦ* als lebendige Quelle zu neuer Sittlichkeit für die Glieder am Leibe des Herrn frei geworden. Kraft ein und desselben Opfers gibt es sowohl Schuldfreiheit wie Kraft und Klarheit des sittlichen Handelns[2]).

So unmöglich es für Paulus ist, im Sinn der hellenistischen Mysterien von pneumatischen Wirkungen zu reden ohne Vergewisserung um den begründenden, „juristisch-satisfaktorischen" Vorgang der *καταλλαγή*, so unmög-

[1]) Römer 8, 29. Phil. 2, 19. 1. Kor. 15, 45. Offb. 1, 5.

[2]) 1. Petr. 3, 18. Hebr. 9, 28. — Gal. 3, 13. Röm. 8, 2. — Eph. 2, 14f. Röm. 5, 1. Kol. 1, 20. — 1. Kor. 4, 20. Gal. 3, 4. — 2. Kor. 3, 5. Eph. 2, 10. Phil. 4, 13. Ap. 16, 7.

lich ist es ihm ebenso, von den Wirkungen der neuen Welt zu schweigen, nachdem durch die in der Zeit geschehene Versöhnungstat vor Gott für alle Welt eine ewige δικαιοσύνη erworben ist[1]). Darum sind die Auseinandersetzungen des Apostels sowohl mit den enthusiastischen Gegnern in Korinth wie mit den nomistischen Judaisten in den galatischen Gemeinden von einer solchen ungeheuren Leidenschaft. Wenn nicht eine alles tragende, erlösende Tat wirklich geschehen ist, dann ist alle Geistbegabung vor Gott völlig eitel, dann schlägt die ganze Not der Sünde wie bisher über der Menschheit rettungslos zusammen (1. Kor. 15, 15f.). Ist aber „der Tod in den Sieg verschlungen", dann ist es wiederum schwerster Unglaube und Ungehorsam, sich noch länger auf dem gesetzlichen Weg um die Erfüllung der ἔργα zu quälen, wo doch reiche, österliche Kräfte für den Glauben bereit liegen, um in der Liebe wirksam zu werden (Gal. 5, 6). In beiden Fällen versündigt man sich, sei es daß man vom Leben redet ohne des sühnenden Todes zu gedenken, sei es daß man mit Augen menschlicher Weisheit auf die Todesniederlage des Herrn und auf die Niedrigkeit seiner Gemeinde blickt, ohne an das Leben zu glauben, das dahinter verborgen in Macht aufgebrochen ist. Der Jude, den der Buchstabendienst tötet, der Grieche, der sich an seiner Vitalität berauscht, sie bedürfen beide gleicherweise des Evangeliums, das als das Wort vom Kreuz rettende Kraft ist (Röm. 1, 16f.; 1. Kor. 1, 18).

Wie innig für die Apostel der meritorische Akt der σωτηρία und die δύναμις θεοῦ als einander fordernd zusammengeklammert sind, sieht man deutlich daraus, wie häufig sich bei ihnen „Glaube und Leben" mit den entsprechenden objektiven Korrelaten „Tod und Auferstehung" überkreuzt. Nach der kirchlichen Überlieferung sind wir an die Teilung gewohnt, die unsere Rechtfertigung in Jesu versöhnendem Leiden und unsere Erneuerung in seiner Auferstehung suchen heißt[2]). Allein es muß geradezu auffallen, wie oft die Glaubensgerechtigkeit im Neuen Testament mit dem Ostergeschehen be-

[1]) Über das Verhältnis von Zurechnung und Erneuerung bei Paulus haben Untersuchungen geliefert: E. Schaeder, Diss. Die Bedeutung des lebendigen Christus für die Rechtfertigung nach Paulus, Gütersloh 1891. Otto Schmitz, Das Lebensgefühl des Paulus, München 1922. K. Deißner, Paulus und die Mystik seiner Zeit, Leipzig 1921. E. Sommerlath, Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus, Leipzig 1923, 2. Aufl. 1927. P. Sprenger, vivificatio nach Paulus und deren Bedeutung und Wert für die evangelische Rechtfertigungslehre, Leipzig 1925. H. E. Weber, Die Formel „in Christo Jesu" und die paulinische Christusmystik. N. K. Z. 1920, 31. J. S. 213—260. O. Schmitz, Die Christus-Gemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauchs, Gütersloh 1924. K. Mittring, Heilswirklichkeit bei Paulus, Gütersloh 1929.

[2]) Das bleibende Recht auch dieser Auffassung bestätigen Stellen wie: Röm. 5, 10. Phil. 3, 8—11. Kol. 3, 1—4. Eph. 2, 4—6. 1. Kor. 15, 21—23. 1. Joh. 1, 7.

gründet wird und umgekehrt gerade die vita nova in der Kreuzesgemeinschaft wurzelt[1]), ein Zeichen, daß das Neue Testament nur ein vivere aus der fides kennt, aus der fides heraus aber auch das vivere wirklich bekennt. Ohne das Bild der sich opfernden Liebe bleibt menschliche Liebe immer kalt und irdisches Werk unrein, ja tot. An einer Gestalt wie Abraham aber (Röm. 4) mag man das andere lernen, wie große Dinge der Glauben vermag. Er hat auf die Verheißung hin getraut, daß Gott hier auf Erden noch das Tote lebendig machen kann und hat Erhörung gefunden. Johannes der Täufer glaubt, daß Gott sich aus Steinen Kinder erwecken kann. So soll auch die neutestamentliche Gemeinde glauben, daß Gott ihre in der Sünde erstorbenen Glieder (Eph. 2, 1 und 5; Kol. 2, 13) lebendig gemacht hat, daß die ἔργα τῆς σαρκός durch die καρποὶ πνεύματος verdrängt werden kraft der Energie dessen, der Reinigung von den Sünden gebracht hat.

Der Auferstandene bezeugt sich als Haupt persönlich an seinen Gliedern durch das Pneuma[2]). Gibt es für den Glauben keinen solchen realen Empfang des Geistes, dann ist auch Christus nicht auferstanden. Dann liegt noch der alte Aon mit der vollen Schwere des verpflichtenden Gesetzes über der Erde. Durch die ἔργα νόμου, die nie über die Sphäre der σάρξ hinaus gelangen, ist ja die Gabe des Geistes nie und nimmer zu erreichen (vgl. Gal. 3, 2 mit 5, 4). Man kann sie auf keinem Wege natürlicher Kraftsteigerung oder seelischer Veredelung erlangen, auch nicht auf Grund göttlicher Verwandtschaft postulieren[3]). Das Neue Testament verwechselt nicht nur Geist und Fleisch nicht miteinander, es verwechselt auch nicht „Geist und ψυχή", auch nicht wie in der Stoa Geist und νοῦς. Dämonie, Vitalität, numinoses Schauern, dichterische Inspiration, kosmische Schau, erkraftetes Denken gehören in den Kreis der humana, nicht der divina potentia[4]). Das alles ist so wenig „Geist" im Sinn des Neuen Testaments, als dort Ewig-

[1]) a) Röm. 4, 25; 10, 9. Kol. 2, 13. 1. Kor. 15, 17. 1. Petr. 1, 3—5. b) Röm. 5, 18. 2. Kor. 4, 10; 5, 14; 6, 4—10. Gal. 2, 19. Kol. 1, 22. Hebr. 9, 14. 1. Petr. 1, 19.

[2]) Röm. 8, 9. 2. Kor. 3, 17. Gal. 4, 6. Phil. 1, 19.

[3]) Friedrich Büchsel, Der Geist Gottes im N. T. S. 417: „Paulus sieht in dem πνεῦμα, das der Mensch hat, nichts, durch das er mit Gott verwandt ist, eine natürliche, schöpfungsmäßige Verwandtschaft zwischen Gott und Mensch kommt bei Paulus nicht in Betracht". Gütersloh 1926. Ferner S. 40ff. u. 92f. Vgl. auch P. Feine, Theologie des N. T., Die Pneumalehre des Paulus und die Pneumalehre der Stoiker S. 342ff., Johannes und der Hellenismus 423—446 bes. Abschnitt 4—7, Leipzig 1919.

[4]) Man könnte noch länger fortfahren mit der Aufzählung aus dem „Reich der Geister, die nicht der heilige Geist sind" (K. Barth, Vom heiligen Geist, eine Pfingstbetrachtung. Zw. d. Z. IV, 4). Genialität, Magie, okkultes oder suggestives Vermögen, das Unterbewußte, kosmisches Lebensgefühl, die Erkenntnis der „Mütter", das alles, mag es wert-

keit gleich unendlich verlängerte Zeit ist. So wie die Erschaffung der Kreatur von Gott ἐκ τοῦ μὴ ὄντος geschah, so wie die Menschwerdung des Sohnes das durch nichts verdiente, freie Liebesgeschenk göttlicher Offenbarung ist, so ist auch das πν. ἅγιον das totaliter aliter gegenüber aller menschlichen Geistigkeit, eine creatio ex nihilo im Menschen, die nicht aus den Tiefen der eigenen Brust stammt, sondern die als reines Wundergeschenk göttlicher Gnade über ihn kommt. Ist aber mit der Erhöhung Christi vom Kreuz zur Rechten des Vaters der neue Äon bereits angebrochen, dann muß es auch jetzt schon ein πνεῦμα ζωοποιοῦν geben (1. Kor. 15, 45) als das Unterpfand (Eph. 1, 14; 2. Kor. 1, 22) der begonnenen und sich vollendenden Erlösung. In persönlichem Wirken, nicht nur als ein „unpersönlicher Kraftbegriff" vertritt nach der Schrift der παράκλητος (masculin.) schon jetzt lehrend, ratend, strafend, stärkend und verklärend die Sache Gottes bei den Menschen, erfüllt die Herzen mit der ἀγάπη und treibt zur Tat[1]). Die siegreichen Klänge der paulinisch-pneumatozentrischen Theologie mögen uns befremden, die wir verlernt haben, der wirksamen Realität des Geistes gläubig und machtvoll zu trauen. Es mag unserer Zeit jede empirische Analogie zu solch geistesmächtigem Erfahrungszeugnis fehlen, wir mögen aus der Not eine Tugend machen und die Möglichkeit eines solchen Geistbesitzes als theologische Romantik an den Pranger stellen — über die erstaunliche Tatsache kommt man nicht hinweg: Paulus kennt für sich und die Gemeinde „ein Erfülltwerden mit allerlei Gottesfülle" durch den, „der überschwenglich tun kann über alles, das wir bitten oder verstehen, nach der Kraft, die da in uns wirket". Er wagt es, als Gegenwartsgeschehen von einer anhebenden Verklärung und Erneuerung in das Ebenbild Gottes zu reden von einer Klarheit zur anderen als vom Herrn, der der Geist ist. Weil der Kyrios seine Diener stark gemacht hat, „zu allem guten Werk geschickt", darum können sie jetzt etwas sein zum Lob seiner Herrlichkeit, so wie sie bisher ein Zeugnis waren für den Sünden- und Todescharakter der alten Welt[2]).

Was für Aussagen ergeben sich von der neutestamentlichen Grundlegung her an dieser Stelle für die systematische Theologie? Es muß auf Grund

voll-edel oder niedrig-gefährlich sein, mag es sich selbst oft mit dem Geistbesitz verbinden und ihm fruchtbar dienen, das alles ist darum noch nicht πνεῦμα ἅγιον, sondern immer nur vertiefte, psychologische Begabung.

[1]) Joh. 14, 18; 16, 8 u. 13. Röm. 5, 5; 8, 14; 15, 30. 1. Kor. 2. Kol. 1, 8. Vgl. Büchsel a. a. O. 397 u. 503. Feine a. a. O. 327, 462.

[2]) Eph. 3, 19 f. 2. Kor. 3, 18. Kol. 3, 10. Gal. 4, 19. 1. Tim. 1, 12. 2. Tim. 3, 17. Eph. 1, 11. Matth. 5, 16.

der einheitlichen Wirkung von Kreuz und Auferstehung immer beides gesagt werden: Versöhnung und Erlösung, Schuldentilgung und Befreiung, freisprechendes Gerichtsurteil und Königsherrschaft Gottes, Amnestie und Sieg. Beide Größen können immer nur als Einheit auftreten, dürfen nie in zwei zeitlich voneinander getrennte Akte zerlegt, geschweige denn voneinander gelöst werden[1]). Als der Stiller des Zorns ist Christus auch der Erretter aus der Knechtschaft und der Herr über die Gewalten der Tiefe. Die Sündenvergebung trägt in sich die Kraft zum Aufstehen. Remissio est regeneratio. Consolatio est nova et spiritualis vita (Apol. 98, 62), das justificari ist ein justum reputari et effici in einem zugleich, beides gegründet auf die certa promissio Dei[2]). Immer empfängt der evangelische Heilsglaube Rechtfertigung und Heiligung. Immer steht er vor dem Gott, qui condonat omnes iniquitates tuas, qui medetur omnibus morbis tuis (Psalm 103, 3). Beides ist völlig untrennbar voneinander. Ist Christus otiosus, dann kann er nicht der wahre Versöhner gewesen sein. Ist er aber der vertretende Mittler in Wahrheit, dann kann er auch nicht anders als actuosissimus sein. Daß wir „ohne ihn nichts tun können" ist ebenso demütigend wahr, wie das „alles vermögen durch den, der uns mächtig macht" beseligend wahr ist. Nur eines ohne das andere zu sagen, ist in jedem Fall blasphemisch. Vom „Leben" zu reden, ohne des Herrn Tod zu gedenken, ist ebenso dämonisch wie seinen Tod zu verkünden, ohne von seinem Leben zu zeugen. Was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden.

Die protestantische Theologiegeschichte ist in der Beziehung reich an feinen und groben Entgleisungen nach beiden Seiten hin. Man war ständig in Gefahr bald diese, bald jene Seite auf Kosten der anderen zu verkürzen oder sie ganz zu verschweigen, statt beides immer gleichzeitig mit unbedingter Wucht nebeneinander zu sagen.

---

[1]) L. Ihmels, Die tägliche Vergebung der Sünden[2] S. 21. Leipzig 1916.

[2]) Über die Rechtfertigungslehre der Apologie liegen zahlreiche Spezialuntersuchungen vor: Fr. Loofs, Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre der Apologie für die Symbolik der lutherischen Kirche. Th. St. Kr. 1884, S. 613—688. Eichhorn, Die Rechtfertigungslehre der Apologie, ebenda 1887, S. 415—483. Carl Stange, Über eine Stelle in der Apologie, Zum Sprachgebrauch der Rechtfertigungslehre in der Apologie. N. K. Z. 1899, S. 169ff., S. 543—561. K. Thieme, Zur Rechtfertigungslehre der Apologie. Th. St. u. Kr. 1907, S. 363—389. O. Ritschl, Der doppelte Rechtfertigungsbegriff in der Apologie der Augsb. Konfession. Z. f. Th. u. K. 1910, S. 292ff.; Derſ., Dogmengeschichte des Protestantismus II, 1, S. 246ff. Leipzig 1912. Warko, Die Erbsünden- und Rechtfertigungslehre der Apologie in ihrem geschichtlichen Gegensatz zur mittelalterlichen und gleichzeitigen Theologie. Th. St. Kr. 1906, S. 86ff., 200ff.

Wer die Geistfrage zur theologischen Kernfrage macht, unter Polemisierung gegen das soteriologische Dogma[1]), der muß sich klar machen, wie rasch die Kirche durch eine solche Theologie an den Rand aktivistischer und enthusiastischer Abgründe geführt wird. Wer die „alte juristische Genugtuungslehre" allzu heftig als ein „ganz einseitiges Viertelevangelium" schilt, weiß nicht nur nichts als Dürftigkeiten über die Taufe auszusagen, sondern kommt auch bei der Lehre von der Heiligung unfehlbar auf eine falsche Bahn[2]). Wird umgekehrt das Evangelium nur forensisch als ein Urteil über uns verkündet ohne Bezeugung des „positiven Willens, der uns heiligt", so erhält, um mit Schlatter zu reden, „der Christenstand die Neigung, sich in eine Meditation der Sündhaftigkeit zu verwandeln, die bloß in ein Trostgefühl ausgeht", daß uns die Sünde nicht mehr schadet, weil sie verziehen ist und das Evangelium wird auf diese Weise „sentimentalisiert[3])". Eine juridische Verengung des Dogmas in der Orthodoxie muß zugegeben werden. Die gleiche Gefahr tritt auch heute gelegentlich wieder auf, nur haben im allgemeinen die dagegen aufstehenden Warner zu solcher Kritik kein Recht, weil ihrem emotionalen Wollen das Verständnis für die Größe und das Recht der biblischen Versöhnungslehre zumeist mehr oder weniger abgeht. Ver-

[1]) E. Schaeder, Die Geistfrage in der neueren Theologie. Z. f. syst. Th. III, 3. Das Geistproblem der Theologie, Leipzig 1924. Die Religionswissenschaft in Selbstdarstellungen II s. v. Sch. Leipzig 1926. Theozentrische Theologie I a. a. O. E. Schaeder geht mir in seiner Polemik gegen die Versöhnungslehre zu weit. Bei ihm droht, worauf Brunner, reichlich klotzig freilich, aufmerksam gemacht hat (Zw. d. Z. IV, 182), die Rechtfertigungslehre den Primat innerhalb der Geisttheologie zu verlieren. Vgl. auch A. Schlatter, Dogma[2] S. 347. „Es ist richtig, daß die Kirche in der Geistlehre ängstlich handelte und unfertig blieb ... Die Motive, die die Kirche in der Geistlehre vorsichtig machten, waren ... nicht nur irreligiös und unberechtigt; ... die Aussage über den Geist muß von der Furcht Gottes regiert sein und diese Furcht, die die Gefahr in ihr sah und vor ihrem Mißbrauch erschrak, hat die Behandlung der Lehre in der kirchlichen Geschichte bestimmt."

[2]) So Th. Jellinghaus, Das völlig gegenwärtige Heil durch Christum[5]. Berlin 1903. S. 316: „Die Taufe sowohl der Kinder als der Erwachsenen ist die Aufnahme in den Vorhof (Sperrung im Original) der allgemeinen Christenheit, nicht in das Heiligtum des Reiches Gottes." Jellinghaus sieht den Grundschaden der reformatorischen Lehre darin, daß sie sich zu stark an Anselms Versöhnungslehre anlehnte (S. 15ff., 24ff., 40, 49, 59 A, 295, 329 A, 545 u. a.). Daß es organische Verbindung mit dem Haupt nur auf Grund der vielgeschmähten „Stellvertretung" gibt, scheint er nicht zu sehen. Auf die wertvolle Seite dieses Buches, dessen Verfasser von der Oxforder Bewegung herkommt und der sich dafür eine bewundernswürdig nüchterne, gesunde Art der Schriftforschung bewahrt hat, wird später noch eingegangen werden. Vgl. auch L. Ihmels a. a. O. 44ff. A. 2 und ders., „Zur Lehre von der Heiligung bei Th. J." N. K. Z. 1916, S. 89—128. Ferner P. Gennrich, Wiedergeburt und Heiligung, S. 23—47. Leipzig 1908. Ders., Die Lehre von der Wiedergeburt in dogmengeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung, S. 204—212. Leipzig 1907.

[3]) Dogma S. 441. Stuttgart 1923.

treter eines „undogmatischen Christentums" sind zum Protest hier jedenfalls nicht zuständig.

Wie schwer an dieser Stelle wirklich Kurs zu halten ist, kann man etwa sehen beim Blick auf die großen Württemberger Theologen und Prediger wie Joh. T. Beck, Js. Aug. Dorner, Joh. Chr. Blumhardt u. a.[1]). Ihr Vorzug war: sie alle hatten ein ganz lebendiges Verständnis für die organische Einheit von Religion und Sittlichkeit im Christentum. Dadurch entgingen sie der melanchthonschen Gefahr, der Verengerung der Rechtfertigungslehre zu einem bloß richterlichen Vorgang. Aber über der Betonung der dynamischen Auswirkung der Gottesgerechtigkeit ließen sie sich in eine ungeschickte, bedenkliche Polemik gegen den Wert der „reinen Lehre" drängen, was leicht mißverstanden werden konnte und tatsächlich ja dann auch mißbraucht wurde, es sei z. B. an die von dorther stark angeregte Richtung eines Johannes Müller und Heinrich Lhotzky erinnert. In Wahrheit ist es doch die „Botschaft", die Lehre von der aliena justitia, die unser Gottesverhältnis täglich neu herstellt und trägt. Sie ist der Boden, aus dem nach Schrift und Erfahrung die dort so in den Vordergrund gestellte „Lebendigkeit" allein herauswächst. Das Licht aber soll die Sonne nicht schelten, die Frucht am Baum nicht die Wurzel und das „Leben" nicht die „Lehre". Natürlich steckt in jedem dieser Proteste immer ein berechtigter Kern, besonders wenn man auf die antithetische Entwicklung in der Geschichte der Theologie blickt. Grundsätzlich aber gilt sich klar zu machen, daß jede Korrekturtheologie zuletzt doch stets vom Übel ist und nur jeweils in anderer Weise unter der gleichen Not leidet, die sie dem Gegner vorwirft. Es muß mit beidem gleichermaßen gebrochen werden, sowohl mit jedem Tadel gegen das soteriologische Bekenntnis wie mit jeder Verunglimpfung des „Tatchristentums". Weil jede diesseitig erfahrbare Bezeugung des Geistes Gottes in absoluter Abhängigkeit gebunden bleibt an die rettende Tat Christi am Kreuz, darum sind alle effektiven Aussagen ohne die dauernde Bezogenheit auf dieses Geschehen Illusion. Die Vergebung kann darum auch nie gleichsam nur eine Art Eingangstor zur Erneuerung sein, das man durchschreitet, um es dann weit hinter sich zu lassen. Weil unser „Für-Gott-sein" in der „Fülle der Kraft" ständig und völlig abhängt von „Gottes Für-uns-Sein", darum muß dies auch das Alpha und Omega aller christ-

[1]) Auch Julius Müller, Neander, Nitzsch (in der Gegenwart Reinhold Seeberg) gehören dogmengeschichtlich in diese Reihe. Vgl. für das 19. Jahrh. die Zusammenstellung bei Philippi, Kirchliche Glaubenslehre V, 1, S. 190—198. Gütersloh 1874. Für Joh. Tobias Beck s. R. E.[3] II, 503—505 (Kübel). Ferner Beck, Leitfaden d. Christl. Glaubenslehre[2]. Stuttgart 1869. I, 163: Zwischenreden über Glaubenslehre S. 164, 182, 200, 203f., 221f.

lichen Verkündigung sein und bleiben. Nur wer in der perseverantia conversionis, im Torschatten der Rechtfertigung verharrt (justificatio cotidie iterata), kann Empfänger der donatio spiritus sancti werden[1]). Wo aber der Christus pro nobis unverkürzt verkündet und geglaubt wird, da kommt es auch zum Empfang der neuen Kreatur (2. Kor. 5, 17). Als Kirche des Worts hat die Gemeinde von ihrem Herrn die Verheißung, Kirche der Tat zu werden. Das Credo remissionem peccatorum steht in einem Artikel zusammen mit dem credo in spiritum sanctum et vivificantem. Der auferstandene Christus mit den Kreuzesmalen, nicht der doketische Christus, aber auch nicht der der Pieta, gehört auf den Altar des evangelischen Gotteshauses[2]).

[1]) Haec poenitentia in Christianis durat usque ad mortem. Sm. Art. 318, 40. Christus non desinit esse mediator, postquam renovati sumus. Apol. III, 41, S. 116.

[2]) Exkurs: Die möglichen Beziehungen von Rechtfertigung und nova vita sind während des Reformationszeitalters alle einmal in Erscheinung getreten. Historisch lassen sie sich beschreiben mit den Namen: Melanchthon, Luther, Osiander und Tridentinum. Was später kommt, ist teils Verfestigung, teils Vermengung der einzelnen Positionen, wobei bedauerlicherweise an die theologisch glücklichste Lösung, nämlich die von Luther, am wenigsten angeknüpft wurde.

Bei Melanchthon findet sich in der Apologie das justum pronuntiari et effici noch nebeneinander, doch ruht hier der Ton schon ganz auf dem freisprechenden Gerichtsurteil Gottes. Seit dem Kommentar zum Römerbrief von 1532 aber verliert das Wort „Rechtfertigung" immer mehr den früheren Doppelsinn und bekommt zuletzt ausschließlich forensischen Charakter. Man wird sagen können, ohne diese zugespitzte, „diastatische" Form hätte sich die sola-fide-Lehre in den kommenden Jahrhunderten und ihren schweren Krisen wohl kaum behaupten können. Der Verzicht auf jede Verquickung brachte der Theologie Mel.s nicht nur den Vorzug großer systematischer Klarheit, sondern sie vertrat damit wirklich auch in einzigartiger Weise das reformatorische Zentralanliegen: „Denn deine Güte ist besser denn Leben" (Ps. 63, 4). Es gibt zu gewissen Zeiten Menschen, denen man danken muß, daß sie immer nur eines gesagt haben. Dieser Dank gilt Mel. für die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts und seinem theologischen Geistesverwandten Hermann Cremer innerhalb des 19. Jahrhunderts. Freilich Holl (Rechtfertigungslehre des Protestantismus S. 18ff.) und Hirsch (Die Theologie des A. Osiander S. 267 f.) haben nicht mit Unrecht darauf hingewiesen, welche bedenklichen Folgen diese Zerreißung von Rechtfertigung und Erneuerung im Lauf der Zeit mit sich brachte. Die Reinerhaltung des art. st. e. c. eccl. in der melanchthonschen Orthodoxie mußte mit dem Preis bezahlt werden, daß weite Kreise das dort zu kurz kommende Verlangen nach Erneuerung schließlich im Pietismus oder aus der katholischen Mystik befriedigten. Gleichwohl sollte man Mel.s Lehre wegen ihrer großen, theologiegeschichtlichen Bedeutung stets nur mit Maß kritisieren. Als systematische Lösung freilich vermag sie nicht zu befriedigen.

Auch bei Luther war die primäre Frage nicht die nach der Gerechtmachung, sondern nach der Gerechtsprechung. Die Gottesgemeinschaft, die durch die Schuld aufgehoben ist, kann nur durch Aufhebung der Schuld wieder hergestellt werden (vgl. die Heidelberger Disputationen von 1518). Neben Anselm und Okkam aber wirkten auf Luther gleichzeitig auch Augustin und die Mystik, die beide (unter dem Einfluß morgenländischer Theologie) die effektive Überwindung der Macht der Sünde entscheidend in den Vordergrund stellten.

Der „religiöse" Mensch richtet sein Verlangen auf die innere Kräftesteigerung, die ihm Gott vermitteln soll. Die Frage der Schuld übergeht er. Damit vergeht er sich gegen Gott und bleibt ohne den Geistbesitz. Wer von der ewig gültigen Forderung des allgegenwärtigen Gottes ins Gewissen getroffen ist, der vergißt das Verlangen nach Erhöhung über der dringlicheren Bitte um Vergebung. Im Rechtfertigungsglauben kommt das erschrockene Gewissen zur Ruhe. Weil aber im Kreuz, auf das der Glaube blickt, nicht nur Versöhnung, sondern auch neuer Anbruch geschehen ist, darum fallen dem, der am ersten nach der Gerechtigkeit trachtete, damit auch alle übrigen Gaben und Güter Christi zu. Indem der Glaube zu dem nudum factum flieht und auf dessen Zurechnung allein vertraut, wird er zugleich in die pneu-

Neben der imputativen Auffassung der Gottesgerechtigkeit steht bei Luther denn von Anfang an immer auch die im Glauben beginnende und fortschreitende Erneuerung des Lebens, freilich unter Überordnung der Glaubensgerechtigkeit über die Neuwerdung. Luther verstand eben in einzigartiger Weise das begrifflich auseinanderzuhalten, was für ihn real eine Einheit war, ein Zeichen, daß er auch systematisch nicht so unbekümmert war, wie man ihn gern darstellt. Er wollte „äußere" Gerechtigkeit und „innere" Heiligung unterschieden, aber nicht voneinander getrennt wissen. Seine Verklammerung der beiden Größen unter Aufrechterhaltung der rechten, inneren Reihenfolge wird immer das Ideal bleiben. So, nur so wird die Rechtfertigung vor der Gefahr des Quietismus und die Heiligung vor der Gefahr des Perfektionismus bewahrt. Wird dagegen die remissio und die regeneratio in zwei zeitlich verschiedene Akte zerteilt, so muß jeder Teil zum Schaden des anderen verkümmern.

Ein geschärfter Blick vermag dann selbst in Luthers Entwicklung noch einmal drei Perioden mit verschiedener Akzentuierung dieses Verhältnisses zu unterscheiden. Eine erste Periode, in der das effici neben dem reputari so stark betont wird, daß Luther die Glieder unbedenklich vertauscht und auch von einem magis et magis justificari sprechen kann. Otto Ritschl (Dogmengeschichte des Protestantismus II, 1, Kap. 28 f.) rechnet dazu noch die Zeit der Römerbriefvorlesung. Dann aber fällt das Gewicht immer stärker auf den Christus pro nobis, der in großer Klarheit übergeordnet mit dem Christus in nobis zusammengeschlossen ist. Hier (etwa im Galaterbrief-Kommentar von 1532—35) ist der eigentliche theologische Höhepunkt von Luthers Schaffen. Im letzten Teil seines Lebens nähert er sich auf Grund der Erfahrungen mit dem Spiritualismus Melanchthon. Die justitia aliena wird in steigendem Maß der Erneuerung gegenübergestellt. Jedenfalls aber hat Luther zu allen Zeiten, wenn auch mit verschiedener Forcierung an der innigen Zusammengehörigkeit von Rechtf. und Heilig. bei deutlicher theologischer Unterscheidung der Begriffe festgehalten.

Luthers kraftvolle Verklammerung wurde von Mel. zertrennt, indem er einer rein imputativen Auffassung der Rechtfertigung Ansehen verschaffte. War damit auch der neutestamentl. Reichtum des δικαιοῦν verkürzt, so kam doch gerade in dieser Vereinseitigung, wie wir sahen, das freie, vergebende Gnadenwirken Gottes an dem Sünder machtvoll zum Ausdruck. Das reformatorische Zentralanliegen wurde dadurch nicht beeinträchtigt, sondern im Gegenteil gestärkt. Ungleich verhängnisvoller dagegen mußte es werden, wenn sich das Schwergewicht beim Gnadenvorgang auf die effektive Seite legte, wenn statt der Zusage Gottes die ethische Umwandlung für die Begründung und Erhaltung des Gottesverhältnisses den Hauptton bekam. Das geschah bei Osiander. Auch er

matische Osterwelt eingefügt, die zu lebendigem Wirken fruchtbar macht. Dann aber ergeben sich von hier aus zwei bedeutungsvolle Aussagen. Einmal: der Begriff des ordo salutis muß fallen, wenn er mehr sein will als eine logische oder psychologische Beschreibung des Glaubensvorganges nach verschiedenen Seiten hin. Mögen beim Zustandekommen des Glaubens nach außen hin die einzelnen Stadien des üblich geschilderten Prozesses nicht sofort in Erscheinung treten, grundsätzlich sind in der fides alle Wirkungen des Geistes immer als Einheit gegeben. Keine illuminatio, die sich nicht alsbald zur renovatio entfalten will, keine gottgewirkte poenitentia und conversio, die nicht die nova obedientia in sich trägt. Daß bei den subitae conversiones, an denen das N. T. und die Geschichte der Kirche nicht eben arm sind, trotz des plötzlichen Anbruchs sich oft alsbald eine unerwartete Konstanz eines kraftvollen Gehorsams findet, wird von da aus verständlich.

Die andere, noch wichtigere Folge, die sich aus dem bisherigen ergibt, ist die: auch die Heiligung muß ganz und gar als ein Werk göttlicher Gabe verstanden werden. So wie die Vergebung allein Gottes Tat ist und jedes mitwirkende, bedingende Handeln des Menschen grundsätzlich ausschließt, so ist auch die regeneratio lauter Energie aus Christi Sieg und bedarf nicht unserer ergänzenden Anstrengung. Es geht nicht an, in der Rechtfertigungslehre evangelisch, in der Lehre von der Heiligung aber synergistisch zu lehren. Nirgends kann man vielleicht die unheimliche Macht der „frommen"

---

knüpfte an Luther an, übernahm aber von dessen Gnadenlehre nicht die forensischen Klänge wie Mel., sondern nur die effektiv-immanenten. Bestärkt wurde er in dieser Richtung — darauf hat E. Hirsch zum erstenmal entscheidend hingewiesen — durch sprachphilosophische Logosspekulationen kabbalistischer und neuplatonischer Art, wie sie ihm vor allem von Reuchlin und Pico della Mirandola her zukamen. Indem er das äußere Wort der Schrift zum innerlichen Träger der justitia essentialis machte, blieb er Lutheraner, darin aber, daß er die Zurechnungslehre verständnislos bekämpfte und die Heilsgewißheit von einer fortschreitenden qualitas habitualis in animo abhängig machte, wurde er Thomist. Ein subjektiver, weil steigerungsbedürftiger, darum unzulänglicher Besitz war damit das Gewißheit begründende Fundament der Vergebung geworden. Die Wirkung wurde zur Ursache, das Maß inhärenter Erfahrung zur Versicherung göttlicher Zusage. Die Eingießung vertrat die Vergebung, die sanatio die imputatio, eine seelische Qualität die göttliche Objektivität. Auch Luther lehrte die neue Beschaffenheit des Gerechtfertigten, aber sie war ihm eine zu schwankende Größe, als daß er den Glauben darauf hätte bauen lassen: die in uns eingehende Gerechtigkeit ist, weil erst anhebend, darum auch nur Stückwerk. Allein die coram deo zugerechnete Gerechtigkeit ist tota et perfecta. Osianders sittlicher Protest gegen eine lehrhafte Veräußerlichung der Rechtf. war gut gemeint, aber seine Anschauung von der wesenhaften Infusion allein der göttlichen Natur Christi zur Erlangung der Gerechtigkeit vor Gott, zerstörte nicht nur die Christologie: perfectus deus, perfectus homo (Athanasianum), sondern verschob auch die reformat. Botschaft von

Sünde in der theologischen Arbeit so am Werk sehen wie an diesem Ort. Hat das „Fleisch" beim Zustandekommen des Glaubens allen Ruhm aufgeben müssen, so drängt es sich jetzt beim Fortgang des Christenstandes wieder mit Macht empor. Der Mensch will Gott nicht allein die Ehre und den Dank zuerkennen. Aus seiner Eigenschaft, daß er Werkzeug ist und sein darf, möchte er sich einen Ruhm bereiten oder gar der gratia operans durch seine Buß- und Liebeswerke zu Hilfe kommen. Das neutestamentliche Zeugnis aber bindet die Gabe der Heiligung in gleicher Abhängigkeit an den Christusglauben wie den Empfang der Sündenvergebung und heißt die Botschaft von der Freimachung ebenso fröhlich und gewiß hören und annehmen wie das Wort vom Freispruch.

Unter den Theologen der Gemeinschaftsbewegung hat am sorgfältigsten Th. Jellinghaus (a. a. O. 436ff.), wenn auch mehr homiletisch als systematisch, den Gedanken von der „Heiligungskraft des Todes und der Auferstehung Christi" biblisch herauszuarbeiten versucht. Aber nun entsteht schon bei ihm, dem so sympathischen, nüchternen Führer in der deutschen Heiligungsbewegung, viel stärker dann freilich bei der ihm nahe stehenden Oxforder Bewegung und dem englischen Methodismus die große Gefahr: es wird die im Glaubensakt gegebene Einheit von justificatio und sanctificatio in unklar abwechselnder Vermengung durcheinander geworfen, statt daß die Rechtfertigung der mit ihr gegebenen Heiligung in klarer, theo-

---

der freien Gnade in eine ethisch-rationale Sphäre. Eine Lehre, die so stark an die gratia infusa der römischen Sakramentaltheologie erinnerte, war keine Waffe in der Hand einer Kirche, die sich eben in schweren Kämpfen durchgerungen hatte, in der gratia extra nos posita die vera et firma consolatio zu finden (vgl. Hirsch S. 271 u. Form. C., Sol. Decl. 623, 59f.).

Man kann vielleicht formulieren: Mel. sagt für Gnade: Vergebung. Luther sagt für Gnade: Vergebung und Heiligung, Osiander: Heiligung und Vergebung. Die katholische Kirche sagt für Gnade nur: Heiligung. Der Gebrauch des Wortes als ein Akt rein göttlich gültiger Gnadenzusage wird hier geradezu verboten. Si quis dixerit, sola fide impium justificari ... anathema sit (Trid. sessio VI, can. 9). Aus einem actus in foro cœli ist ein actus medicinalis geworden. Die Rechtfertigung wird ausschließlich zum Rechtfertigungsprozeß (transmutatio), die gratia forensis zur gratia habitualis, die durch sakramentale Machtwirkung dem Willen eingeflößt wird. War bei Os. die das Heil begründende Erneuerungskraft der Gnade in ihrer Wirkung noch klar gebunden an die viva vox dei in seinem Wort, so wird hier unter dem Einfluß griechischer Theologie und eines substantiellen Gottesbegriffs aus der antiken Philosophie die Wirkung naturhaft substantiell und damit magisch-zuständlich gedacht (actio dei physica). Das frei zusagende personhafte Handeln Gottes ist hier aufgelöst in eine immanent-dynamisch wirkende Qualität. Von einer wirklichen Heilsvergewisserung kann bei einer solchen Auffassung der Gnade nicht mehr die Rede sein. Vgl. H. Rückert, Die Rechtf.-Lehre auf d. Trident. Konzil. II. Teil, S. 100ff. Bonn 1925.

logischer Logik vorgeordnet bleibt. Gewiß es darf, wie wir gesehen haben, die eine Größe nie von der anderen gelöst werden. Aber der Glaube darf deswegen doch auch nicht wie eine Art arithmetisches Mittel beschrieben werden, in dem die beiden Größen völlig gleichgewertet unterschiedslos ineinander untergegangen sind. Mit Recht hat Luther immer wieder davor gewarnt, man solle Glaube und Werke nicht „untereinander bräuen und mengen, daß man nicht weiß, was der Glaube oder Werke thun und geben". Die Rechtfertigung bleibt vor Gott immer der übergeordnete, sittliche Ermöglichungsgrund für das neue Leben. Das erste verhält sich zum zweiten, möchte man sagen, wie Schöpfung zur Erhaltung, wie Geburt zum Wachstum, wie Bundesschluß zum Leben in der Gemeinschaft. Das eine ist (wir erinnern an die enge Beziehung von Rechtfertigung und Taufe!) das Einmalige, absolut Gültige, Abgeschlossene, das den Charakter letzter Setzungen trägt, wie sie unser ganzes Dasein mit majestätischer, unabänderlicher Tatsächlichkeit ewig bestimmen. Das andere ist etwas Wachstümliches, kein Sein, sondern ein Werden, kein Aufnehmen, sondern ein Zunehmen, kein Zustand, sondern eine Bewegung. Wenn auch beides, Versöhnen und Erneuern, von Gott stammt, wenn er beides auch immer zugleich geben will, es bleibt doch der Unterschied, der nie verwischt werden darf, daß durch die zugesprochene Huld (favor dei) die uns verdammende Sünde endgültig gelöscht ist, während die damit einsetzende Lebendigmachung die uns kettende Sünde erst noch zu überwinden hat. Deus in Christo regenerat hominem generatum sanatque vitiatum a reatu statim, ab infirmitate paulatim (Luther zit. nach Holl a. a. O. 121 A. 1). Das Urteil setzt ein neues Verhältnis der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, die Geistbegabung leitet eine neue Lebendigkeit ein. Das erste ist ein Akt göttlicher Barmherzigkeit (misericordia), das andere das Wirksamwerden göttlicher Erziehung. Darum sagen wir, ohne etwas von der Realität und göttlichen Monergie der Heiligung zurückzunehmen: die Rechtfertigung ist stets das Vollkommene, die Heiligung stets das Unvollkommene.

Nur wenn die darbystische Heiligungslehre zu Recht bestünde, könnte dieser Unterschied fallen. Nach Darbys Anschauung ist ja die Heiligung bei dem Wiedergeborenen etwas einmalig Geschehendes, „in einem Nu" Fertiges. Die im Glauben durch eingepflanzte Heiligkeit auch schon völlig Erlösten bedürfen keiner weiteren, sittlichen Entwicklung mehr und die 5. Bitte ist in ihrem Leben überflüssig geworden. Aber auch schon bei Jellinghaus (Kap. X), enthusiastischer bei John Wesley und am schroffsten

bei Pearsall Smith[1]) verdrängt die „völligere" und „völlige" Heiligung den Primat der Rechtfertigung. Schlagartig mit dem Glauben einsetzend oder als zweiter, besonderer, plötzlicher Akt Gottes nachfolgend beginnt, pure passive, „ohne Grenzen fortschreitend", der Sieg über die groben und feinen Reize und Versuchungen der Sünde. Wie in der katholischen Gnadenlehre das Sakrament, so schafft hier der Heiligungsglaube in organischem Wachstum eine neue Zuständlichkeit der Verklärung, ja Vollendung, die über das in der Vergebung Erlangte weit hinaus führt und der täglichen Buße nicht mehr bedarf[2]).

Es ist nicht verwunderlich, daß in diesen Kreisen von solchen Anschauungen aus stets eine heftige Kritik an der reformatorischen Verkündigung geübt worden ist. Allein abgesehen davon, daß der Turm das Erdreich nicht schmähen soll, darauf er steht — sobald man nur einmal anfängt, von „Stufen im Christentum" zu sprechen, was dort geschieht (Jellingh. Kap. XI), sobald ist im Grund auch schon jede Vollkommenheitslehre als Weg zu heilschaffender Gewißheit hinfällig geworden. Denn damit, daß man von geistlicher Entwicklung spricht, gesteht man ja das Noch-nicht, gibt man den Mangel in der Heiligung zu. Dieser Mangel aber (und wäre er selbst nur ein vorläufiger!) klagt den Säumigen jede Stunde vor Gott neu an, der das Recht hat, zu jeder Zeit ganze Liebe und ganze Hingabe zu fordern. Das ist das Trügerische, Unevangelische jeder Heiligungslehre, die in irgend einem Sondersein über die die Gottesgemeinschaft ganz schenkende Rechtfertigung hinauskommen möchte, daß sie das Stückwerk zum Vollkommenen macht und das Vollkommene zum Stückwerk. Auch von dem vir sanctus gilt, daß er allein ex fide vivit.

Indes, urteilen wir nicht zu rasch und hören wir auch mit ganzem Ernst das neutestamentliche Anliegen, das durch alle Heiligungsbewegungen hindurchgeht und ihnen je und je eine solch gewaltige Stoßkraft in der Kirchengeschichte verliehen hat! Das religiöse Pathos aller „Erweckungen" beruht auf der ganz richtigen Schrifterkenntnis: Gott will, daß wir von der Sünde jetzt schon ganz real zur Reinheit hin befreit werden und er reicht dazu auch die nötigen Gaben dar. Weil es Gott aber mit solcher Durchheiligung unbedingt ernst ist, darum, so schließt man, muß es auch von oben her mit ein-

[1]) E. Kalb, Kirchen und Sekten der Gegenwart, S. 322: „Er behauptete, seit 27 Jahren keine Sünde mehr begangen zu haben und von seinem Söhnchen Frank erzählte er, es habe mit 4 Jahren die Rechtfertigungsgnade und mit 7 Jahren die Heiligung erhalten." Stuttgart 1905.

[2]) Jellinghaus, S. 548: Der Ausdruck, „daß ein gläubiger Christ fortwährend in der Buße stehen müsse", wäre den apostolischen Christen „unverständlich" gewesen.

gießender Gewalt unbedingt geschehen und zur Vollendung kommen[1]). Hier ruht der tiefste Anstoß zu dem Glauben an eine völlige Erneuerung, hier der Gegensatz zur Kirche der Reformation, die, wie man ihr aus diesen Kreisen bitter entgegengehalten hat, nur darum an einer allgemeinen und durchgängigen Sündhaftigkeit festhält, weil sie sonst ihr überkommenes Lehrgut, die forensische Gnadenlehre, aufgeben müßte! Ist hier noch eine Verständigung möglich oder schließen sich diese beiden Gedanken feindselig aus?

Wir sind im Gang unserer Untersuchung noch nicht soweit vorgedrungen, um jetzt schon die letzte Antwort auf die hier zutage tretende Spannung geben zu können. Wir ahnen nur: wenn Christus, der Heilige Gottes, durch menschliche Schuld hat sterben müssen, dann ist die Sünde eine so furchtbare Realität, daß ihre schuldverstrickende Kraft gar nicht entsetzlich genug gedacht werden kann. Da wir aber Mit-Glieder der Welt sind, die Christus gekreuzigt hat und immer neu kreuzigt, so ist unser ganzes Leben auf einen Akt göttlicher Vergebung geworfen. Ist aber durch das Kreuz zugleich der Sieg verbürgt, dann ist damit auch Gottes Wille und Kraft kund getan, daß wir aus solchem Geschehen heraus lebendig werden sollen. Wenn Jesus im Vaterunser um Schuldvergebung und um Errettung von dem Bösen in dieser Reihenfolge und Zusammenfügung bitten heißt, dann sieht sich der Glaube darin vor einen ihm vom Herrn selber aufgewiesenen Tatsachenzusammenhang gestellt, wie ihn auch die ganze übrige Schrift und die Erfahrung des Gewissens immer neu bezeugt. Es ist der Zusammenhang von unausweichlicher Schuld, die der täglichen Vergebung bedarf, und von wirksam verheißener Erlösung. Es ist der Zusammenhang von der Unentbehrlichkeit des rechtfertigenden Glaubens und der Gewißheit einer daraus quellenden Erneuerung.

Es ist aus dem Bisherigen deutlich geworden: auch der reformatorische Rechtfertigungsglaube spricht von der Wirklichkeit und dem Wirksamwerden einer Erneuerung, das heißt, er bekennt sich zur Tatsächlichkeit und Lebendigkeit des heiligen Geistes auf Erden. Wie aber diese Realpräsenz des Geistes nach evangelischer Anschauung zu denken ist, ob und in welcher Art und in welchem Maß sie im Leben des Glaubenden schöpferisch und gestaltend in Erscheinung tritt, das gilt es jetzt unter kritischer Abwehr der gegnerischen Anschauungen nach allen Seiten hin zu entfalten.

Die erste Aufgabe, vor die wir damit gestellt sind, ist die, über das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz Gottes zur Welt vom philo-

[1]) Vgl. E. Cremer, Das vollkommen gegenwärtige Heil in Christo, eine Untersuchung zum Dogma der Gemeinschaftsbewegung S. 321, Beitr. z. Förd. chr. Th. Gütersloh 1915.

sophischen und theologischen Standpunkt aus nachzudenken — „die Angelfrage der Gegenwart", wie sie H. Stephan mit Recht genannt hat[1]). In der neueren Philosophiegeschichte sind zwei einander völlig entgegengesetzte Antworten auf diese Frage gegeben worden. Die beiden Reihen, die bis zur Gegenwart durchlaufen, sind an die Namen Spinoza und Kant geknüpft. Zu allen Zeiten aber haben philosophische Systeme dann auch auf die Bildung theologischer Aussagen entscheidend eingewirkt und nur allzu oft ist die Theologie die ancilla philosophiae geworden. So auch hier.

Spinoza wurde 1656 durch Bannfluch von seinen Glaubensgenossen aus der Synagoge ausgeschlossen. Es war die Gleichsetzung von Gott und unendlicher Substanz (substantia una infinita), die dem am A. T. erzogenen Denken als lästerhaft erschien. Der „Kurze Traktat" wurde empfunden als Hochverrat am Judentum. Aber gerade dieser Apostat wurde zum „Kirchenvater" aller Immanenzphilosophie und -theologie. Die Innerweltlichkeit Gottes ist eine ontologische, zeitlos ruhende Wahrheit. An jeder Stelle im All kann eine unmittelbare, imaginative Berührung des endlichen mit dem unendlichen Geist stattfinden. Wie ein Strom durchflutet Gott den Kosmos, der sein Leib ist, jede Seele ist ein Atemzug seines Wesens. Dieser geschichtslose Monismus kehrt wieder bei Goethe, bei Lagarde und A. Bonus wie in den naturwissenschaftlichen Schriften Rudolf Steiners. Er ist längst vor Spinoza wirksam in der indischen Identitätsmystik des Ta twam asi, er lebt — durch das neutestamentliche Offenbarungsdenken nur schwach eingedämmt — in der mystischen Theologie des Areopagiten, bei den Spiritualisten der nachreformatorischen Zeit wie im Quietismus der Molinisten. Das wonnevolle Genießen der göttlichen Fülle im Seelengrund, das selbstverständliche, skrupellose „Haben" Seiner Gegenwart ist im Grund nur eine theologisch-erlebnismäßige Umschreibung für die auf spekulativem Weg gewonnene Wahrheit des finitum capax infiniti, wie sie uns bei Spinoza begegnet ist.

Im schroffen Gegensatz zu dieser naturphilosophischen Unmittelbarkeit steht Kants Kritizismus. Hier wird sowohl mit jedem naiven Empirismus als mit aller rationalen Metaphysik vollständig gebrochen. Diesseits und jenseits des Erfahrbaren haben wir kein Wissen im strengen Sinn des Wortes. Erst recht bleibt Gott für unser kategorial bestimmtes und begrenztes Denken schlechthin unanschaulich. Auch diese erkenntnistheoretische Lehre von der absoluten Transzendenz Gottes ist theologisch fruchtbar geworden, freilich viel weniger einheitlich als der spinozistische Gedankenstrom. Die Unerkenn-

[1]) Die ev. Theologie, 4. Teil, Die syst. Th., S. 31 ff. Halle 1928.

barkeit Gottes hat über die neukantische Schule zum skeptischen Illusionismus und Agnostizismus geführt (Feuerbach, A. Lange, Vaihinger), in der Ritschlschen Theologie zu einem antimystischen Moralismus, dem die Pneumatologie im Christentum verloren ging. Den kraftvollsten theologischen Ausdruck hat das kantische Gedankengut bei Karl Barth, Emil Brunner und Friedrich Gogarten gefunden. An keiner Stelle dieser Welt ist Gott inwendig zu finden, weder in der Natur (Spinoza), noch in der Geschichte (Hegel), noch in der Seele (Mystik). Er ist durch keine Art religiöser Technik, heiße sie Erkenntnis, Stimmung oder Betriebsamkeit, zu produzieren. Von all diesen Größen bleibt er radikal geschieden als der, der in der Höhe wohnt. Die beiden ersten Kapitel haben gezeigt, daß in dem hier ausgesprochenen scharfen Nein gegen alle vitalen und religiösen Ausweitungen menschlicher Apotheose ein entscheidendes, biblisches Anliegen zu dem ihm gebührenden Ausdruck kommt.

Allein der Angriff von der Transzendenz Gottes her bleibt in der dialektischen Theologie nicht beschränkt auf die „heidnischen Wucherungen in der Religion", er richtet sich in der gleichen Schärfe auch gegen das christliche Subjekt, gegen das „pietistische Verderben der Orthodoxie" (Gogarten), die auf Grund des Deus incarnatus oder der ascensio Christi von einer erfahrbaren Gegenwart und Berührung Gottes in der Zeit zu reden wagt. Auch in Christus faßt das Ewige das Zeitliche nicht, auch im N. T. bleibt die Getrenntheit von Gott und Mensch aufrecht erhalten, wird das für das A. T. zu Recht zutreffende non capax nicht im geringsten zurückgenommen[1]). Jede Erfahrungstheologie (Hofmann, Frank, Ihmels mit ihrer freundlichen Beurteilung des Ansatzpunktes der Schleiermacherschen Glaubenslehre nicht ausgenommen) entpuppt sich als ein feiner und darum besonders gefährlicher Verrat an der christlichen Hoffnung, weil man hier das völlig jenseitig geartete und nur eschatologisch zu erwartende Gut des Geistes in einem unberechtigten Haben schon jetzt hier vorweg nehmen will. Gott aber ist „nie und nimmer identisch mit dem, was wir Gott nennen, als Gott erleben, ahnen und anbeten", auch in Christus wirkt er immer nur als der, der uns in eine tödliche Krisis stößt und uns den unendlichen, qualitativen Abstand hart zum Bewußtsein bringt. Wie urteilt evangelisches Christentum, das aus den reichen Konzeptionen Luthers und seiner Kirche schöpft, über jene beiden großen Reihen des Pantheismus und des Kritizis-

[1]) E. Brunner, Philosophie und Offenbarung S. 20, Tübingen 1925. Derſ., Z. d. Z. IV, 2, S. 184. K. Barth, Der Römerbrief², S. 213—224: Die Grenzen der Religion; S. 317 f., S. 195 f.

mus und damit auch mehr oder wenig über die von ihnen so stark beeinflußten theologischen Schulen? Was ist neutestamentlich gleichnisfähiger, Kants völlig unanschauliches „Ding an sich" oder Goethes Panentheismus?

Zusammenfassend läßt sich sagen: Das Luthertum wird zunächst jeweils mit der einen Partei gegen die andere stehen, zuletzt aber dann doch beide zugleich ablehnen, nicht um vermittelnd dazwischen zu treten, sondern um jenseits dieser beiden Möglichkeiten auf einen neuen Weg zu treten. In aller heidnischen Naturverklärung und -vergötterung liegt (das hat die lutherische Mission immer verstanden) noch eine letzte, verborgene Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies. Es ist die Erinnerung an das: „Gott sah an, alles was er gemacht hatte und siehe da, es war sehr gut." Es ist ein freilich furchtbar verzerrtes, aber doch unbewußt-biblisches Anliegen, was sich in der heutigen Sportbewegung z. B. zu Wort meldet gegenüber der Verdammung der Erde und alles Leibhaftigen zugunsten eines extremen Spiritualismus und einer monadologischen Unsterblichkeitslehre. Wer das begriffen hat, der hört auch noch in dem Lied der Romantiker das Seufzen der Kreatur, die sich nach der Erlösung sehnt zu ihrer ursprünglichen Herrlichkeit. Aber freilich — und das trennt uns von allem naturmagischen Idealismus — post lapsum kann von einer natürlich gegebenen Immanenz Gottes in der Welt keine Rede mehr sein. Außerhalb der Offenbarung vom „Gott im Menschen" (W. Bruhn) zu schwärmen, ist ein ehrfurchtsloses, wirklichkeitsfremdes Unternehmen. Hier, in der unbestechlichen Unterscheidung von Heiligem Geist und kosmischem Geist liegt die Größe der Barthschen Theologie. Wie viel wir von ihr gelernt haben und ihr verdanken, ist dem einsichtigen Leser aus dem bisherigen Gang der Untersuchung längst klar geworden. Gegenüber der unbotmäßigen Grenzüberschreitung des: „Es ist nicht draußen, da sucht es der Tor, es ist in Dir, du bringst es ewig hervor" tritt der christliche Glaube entschieden auf die Seite der „Kritik der reinen Vernunft" und übersetzt sie in die alttestamentliche Bußfertigkeit: „So viel höher der Himmel ist denn die Erde, so viel höher sind Meine Gedanken denn eure Gedanken" (Jes. 55, 9). Er bleibt dabei aber nicht stehen, sondern tritt nun gleichermaßen gerichtet gegen die philosophische Immanenz- wie Transzendenzlehre auf das schlechthinnige Wunder des θεὸς ἔνσαρκος, des Christus incarnatus und bekennt in ihm, aber eben auch nur in ihm eine Durchbrechung der durch die Sünde gesetzten, trennenden Schranke zwischen Gott und Welt.

Gegen ein ruhendes, innerweltliches Gottesbewußtsein setzt die Bibel das schwere Ärgernis, daß das „Gott bei den Menschen" gebunden ist an das

illic et tunc einer erlösenden Geschichtstatsache; gegen die kritische Transzendentalphilosophie steht das nicht geringere Ansinnen, in der Niedrigkeit des Gekreuzigten und in der Verborgenheit des Auferstandenen an die tatsächlich geschehene Aufhebung der Transzendenz zu glauben[1]). Der griechische Geist sieht sich in seinem unmittelbaren Lauf gestört durch den stark antimystischen, jüdischen Einschlag im Neuen Testament, aber nicht weniger der kritische Dialektiker durch die „absolut unjüdischen" Anschauungen eines Paulus (K. Deißner a. a. O.), die so „hellenistisch" zu klingen scheinen, daß eine rein historische und psychologische Wissenschaftsbetrachtung zur Lösung des Rätsels nur noch den Synkretismus als Ausweg fand (Gunkel a. a. O. S. 84f.). In Wahrheit steht das Neue Testament ebenso feindlich gegen jeden religiösen Apriorismus wie gegen den Kantschen Dualismus[2]). Beide, Grieche und Jude, müssen (jeder nur an einer anderen Stelle) mit ihren dogmatischen Voraussetzungen brechen, sollen sie die rettende Kraft des Evangeliums begreifen und erfahren. Weil beide sich nichts schenken lassen wollen, der eine aus Hochmut der andere aus Unglaube, darum hat hier keiner vor dem anderen einen Vorzug. Ἐν θεῷ εἶναι ohne daß Gott gesprochen hat, ist ebenso anmaßend und ungehorsam, wie Gottes Gegenwart leugnen, nachdem Gott gesprochen hat. Sich des Geistbesitzes rühmen ohne des für uns

[1]) W. Elert, a. a. O. 141ff. Ebenso Ph. Bachmann, Der Römerbrief und Barths Auslegung desselben. A. E. L. K. Z. 59. Jahrg. Nr. 19—21. 1926. „Die wahre Irrationalität, die Irrationalität des biblischen Evangeliums, liegt ganz wo anders, liegt jener These (nämlich daß Gott der ganz Andere gegenüber der Welt sei) gerade gegenüber, liegt in dem unerhört kühnem, alles menschliche Begreifen übersteigenden Satz, daß Gott — der ewig lebendige Gott, ganz der Unsere ... ist. Das ist die „Torheit" des Evangeliums, das Paulus gepredigt hat." Vgl. Luther: „Es ist ein groß und unaussprechlich Ding, daß ein Mensch sei eine Kapelle, Kirche und Wohnung dessen, der hier redet. Es läßt sich mit der Vernunft nicht begreifen, man muß es ins Wort fassen." Zu Joh. 14, 23ff. Buchwald I, 417.

[2]) Darum wird man sich wohl entschließen müssen, die Formel finitum capax infiniti als höchst mißverständlich abzulehnen, weil sie den Anschein erweckt, als wäre der Mensch seiner natürlichen seelischen oder geistigen Beschaffenheit nach imstande, Gottes selbst mächtig zu werden, nach ihm zu greifen und ihn zu sich herabzuziehen. Aber ebenso ungenügend für das, was dem Glauben durch Christus geschenkt wird, ist das fin. non capax inf., weil es nur richtig sagt, was dem Menschen aus sich heraus unmöglich ist, nicht aber zum Ausdruck bringt, wie reiche Güter der Glaube durch die Herablassung Gottes im Sohn und im Wort in hac vita empfängt. An Stelle der beiden gleich unbrauchbaren Formeln hat auf lutherischem Boden der (meines Wissens zuerst von Brunstäd geprägte) Satz zu treten: infinitum capax finiti. Hiermit wird sowohl alttestamentlich-reformierte Transzendenz wie apriorische Immanenz gleich scharf abgelehnt und es kommt sowohl die völlige Überweltlichkeit und Subjektivität Gottes wie die reale Gemeinschaft mit dem Sünder gleich klarbestimmt zu ihrem Ausdruck. Vgl. auch H. W. Schmidt, Zeit und Ewigkeit S. 157ff. Gütersloh 1927.

eingetretenen Versöhners zu gedenken ist ebenso „fast wie eine Lästerung des Heiligen Geistes" wie seine Verleugnung und Verweigerung, nachdem ihn Gott in seinem Wort als Pfand und Siegel der angebrochenen Königsherrschaft verheißen hat[1]). Historisch betrachtet wird die Theologie bald mehr auf die eine, bald mehr auf die andere Seite zu treten haben, je nach den Schwankungen in der Geistesgeschichte, aber sie darf darüber nie das Gleichgewicht verlieren. In Zeiten, wo sich Mystik, Enthusiasmus und Romantik üppig entfalten, müssen „Anti-Schleiermacher" geschrieben werden. In einer Ära positivistischen Skeptizismus und rein intellektuellen Moralismus hat man um so entschiedener von der Verheißung pfingstlicher Lebendigkeit zu reden (freilich sofort wieder unter gleichzeitiger Warnung vor der möglichen, verhängnisvollen Verwechslung von psychischer und pneumatischer Sphäre). Grundsätzlich jedenfalls hat die Theologie immer die Gefahr der Abweichung nach beiden Seiten im Auge zu behalten und dagegen anzugehen Für die Kirche der Gegenwart, die ständig an mehreren Fronten zugleich zu kämpfen hat, gilt das in hervorstechendem Maß.

Das Luthertum hat nach beiden Seiten hin Schutzdämme gebaut. Gegen den Spiritualismus und Spinozismus hat es das Wort gestellt: deus non dat interna nisi per externa, deus spiritum sanctum non mittit absque verbo. Das Wort mit seinem richterlichen Anspruch, mit seiner Gottesgemeinschaft stiftenden und bewahrenden Kraft schließt die Vorstellung aus, als handle es sich beim Geistempfang um etwas wesenhaft Zuständliches auf Grund göttlicher Verwandtschaft[2]). Gegenüber einer Verkürzung des Evangeliums zum reinen Transzendenzglauben aber hat die Konkordienformel ebenso entschieden in der Christologie wie in der Pneumatologie und Sakramentslehre die personale Einwohnung des deus ipse gelehrt und selbst diejenigen abgelehnt, die erklärten, daß nur die Gaben Gottes in den Gläubigen gegenwärtig seien (quod non Deus ipse, sed dona Dei duntaxat in credentibus habitent[3])).

Wie wenig die dem Glauben gewährte Gottesgegenwart mit pantheistischer Immanenz zu tun hat, zeigt die Theologie am besten unter den vier Gesichtspunkten der Kondeszendenz Gottes, der Existentialität und Labilität des Glaubens und der Eschatologie. Wie weit der Glaubensbesitz über eine

[1]) K. Girgensohn, Gläubiger Radikalismus. A. E. L. K. Z. 57. Jahrg., Nr. 36—40, Sp. 613. 1924.

[2]) W. Vollrath, Das Problem des Wortes, 5. Kap., 175 ff. Gütersloh 1925.

[3]) III, 65 S. 624. Vgl. auch Johann Gerhard: Spiritus Sanctus non est separatus a donis suis, sed in templo illo, quod donis suis coronat, etiam ipse habitat.

angeblich unaufhebbare Transzendenz Gottes hinausreicht, zeigt die Theologie am besten durch die Aufrechterhaltung der Lehre von der unio mystica in Wort und Sakrament.

Durch die verdienstvolle Arbeit von Joh. Rupprecht über Hermann Bezzel (a. a. O.) ist man erneut auf die theologische Bedeutung des Kondeszendenzgedankens, den schon Hamann eindrücklich vertreten hat, aufmerksam geworden[1]). Die „Herablassung" Gottes zur Welt in Schöpfung, Erhaltung, Menschwerdung und Sakrament entspringt nicht irgendwelchen rationalen oder naturphilosophischen Beziehungen zwischen Gott und Mensch. Die Erniedrigung Christi in die Gleichgestalt menschlicher Natur, in die Unscheinbarkeit „armseliger, alltäglicher Naturmittel" ist völlig paradox, ist das Geschenk einer frei sich aufmachenden, sich hinopfernden Liebe. Gottes Freisprechen ist ein wirkliches Frei-Sprechen, auf das vom Menschen her kein Anspruch besteht. Sein Eingehen in die Begrenztheit menschlicher Worte in Schrift und Predigt mit der ganzen Möglichkeit des Verachtetwerdens ist eine zur Rettung der Welt freiwillig gewählte, tiefe Beugung. Diesen wahrhaft evangelischen Gedanken von der Kondeszendenz Gottes, in dem Luthers ganze theologia crucis verborgen liegt, gilt es, wie Bezzel es selbst auch tut (Kap. 5), nun auch anzuwenden auf die Inspiration des Menschen: nicht weil das Endliche an sich fähig ist das Unendliche aufzunehmen, gibt es auch schon pneumatische Begabung, aber weil auch der Geist gleichwie der Sohn sich in dienender Liebe herabbeugen will, darum kann der Mensch göttlicher Berührung teilhaftig werden. Infinitum capax finiti. Gott, der in synthetischer Vollmacht in der Inkarnation in die Zeit eingebrochen ist, will sich auch heute in immer neuer, freier Entscheidung überall da zu eigen schenken, wo an Jesus Christus geglaubt wird.

Durch den Kondeszendenzgedanken bleibt innerhalb der evangelischen Immanenzauffassung die Souveränität Gottes gesichert. Die Betonung des existentiellen Charakters der „Einwohnung" gibt allen Aussagen einen noch stärkeren Ton ehrfürchtiger Abhängigkeit. Die Mystik beschreibt, darauf wurde schon hingewiesen, die Vereinigung mit Gott und Seele in schwärmerischen, naturhaft-organischen Bildern, es kommt zu einer substantiellen communio, die in einem Akt differenzloser Einheit von menschlichem und göttlichem Geist endigt. Wo aber der Deus in nobis auf Grund des geglaubten Christus pro nobis gesagt wird, da kann von Verschmelzung und Vermählung im statischen Sinn keine Rede mehr sein. Wo das Wort zum

[1]) Aufgenommen von Bezzels Nachfolger in Neuendettelsau H. Lauerer, Die Kondeszendenz Gottes, Das Erbe M. L.s. Ihmels-Festschrift S. 258 ff.

Geistträger wird, wird der Gerichts- und Schuldgedanke nicht ausgeschaltet, da tritt das wach gewordene Gewissen heraus aus der Hybris der Identität, aus der Ekstase des θεός εἰμι. Immer nur in der Haltung des Sola fide wird die Nähe des Herrn empfangen, der bei all seiner gnädigen Hingabe an den Menschen doch niemals in ihm auf- und untergeht, so wenig wie der Schöpfer in seinen Geschöpfen. Man vergleiche die ruhenden Bilder in den ekstatischen Konfessionen einer Katharina, Theresa, Frau v. Guyon oder das letzte Kapitel in Bonaventuras Itinerarium mit den Abendmahlsliedern unserer lutherischen Kirche[1]), wie da und dort von der Einwohnung Gottes geredet wird und man erkennt den abgrundtiefen Unterschied von Identitätsmystik und evangelischer Immanenzanschauung, ein tiefgreifender Unterschied, der, wie mir scheint, von Brunner und seinen Freunden infolge jener groben, unterschiedslosen, grundsätzlichen Ablehnung jeder Art von Immanenz nicht genügend gewürdigt wird. Wie bescheiden und edel hat Luther in der „Freiheit eines Christenmenschen" das in der mystischen Literatur weitverbreitete Bild von dem sponsus und der sponsa gebraucht, wie entsinnlicht sind die Bilder vom „Tausch", der sich beim Glauben vollzieht, etwa in dem Brief an den Augustinermönch Georg Spenlein! An dem realen Empfang ausgetauschter Güter wird klar bestimmt festgehalten, aber das erotische tertium comparationis ist beseitigt. Den „Brautring des Glaubens" zu empfangen ist ein „fröhlicher Wechsel", eine „fröhliche Wirtschaft", keine ekstatische Liebesvereinigung. Der Glaube bleibt auch bei der Begabung mit dem höchsten Segen vor Gott in der Haltung reiner Demut.

Ist die unio personalis mit Christus gebunden an Gottes Freiheit und die Existentialität des Glaubens, dann ist damit auch ihre Verlierbarkeit ausgesagt. Sobald der Mensch nicht mehr in der Aktualität des Rechtfertigungsglaubens steht, sobald ist auch der Himmel wieder völlig verschlossen und es gilt wieder die unbedingte Transzendenz. Eine anhaltende philosophische oder religiöse Immanenz „ohne Mittel und Köste" ist eine durchaus unberechtigte Subjektivität. Wankelmütigkeit und schwerste Erschütterung bleiben ihr denn auch niemals erspart. Zuletzt enthüllt der Unglaube doch immer den eigentlichen Tatbestand unserer natürlichen Gottesferne, der so lange

[1]) Z. B. Joh. Heermann, „Herr Jesu Christe, mein getreuer Hirte". Vor allem begegnet man dieser heiligen Keuschheit in allen Liedern Paul Gerhardts. Man vergleiche das: „Mach in mir deinem Geiste Raum, daß ich dir werd' ein guter Baum" oder „so laß mich deine Wohnung sein, komm, komm und kehre bei mir ein" mit der Liebessehnsucht der heiligen Gertrud: „Sieh mein Herz brennt nach dem Kuß deiner Liebe. Tu mir auf das traute Schlafgemach deiner Liebe. Siehe, meine Seele dürstet nach der Umarmung in der innigsten Einigung mit dir" (Heiler, Das Gebet², S. 338).

anhält, bis daß im Glauben an das Evangelium der verborgene Gott sich verwandelt in den deus revelatus.

Schon die bisherigen Aussagen würden genügen zur Herausschälung des grundsätzlichen Unterschieds zwischen dem christlichen und dem philosophischen Immanenzgedanken. Noch schärfer aber wird der Gegensatz, wenn wir an den eschatologischen Charakter aller Gegenwartsaussagen im Evangelium erinnern. Gewiß, weil der neue Aon in Christus schon angebrochen ist, darum ist auch das Pneuma als der verborgene Kraftspender dieser neuen Wirklichkeit in den Gläubigen schon am Werke. Andererseits aber hat es Gott gefallen, mit der endgültigen, sichtbaren Enthüllung der „anderen" Welt, die unter der alten ruht, noch zu warten. Noch ist das Reich Gottes „vom Kreuz verhüllt", noch bedrückt und demütigt auch den pneumatischen Menschen der gegenwärtige Weltzustand als eine schmerzhafte, leid- und schuldvolle Wirklichkeit. Noch gibt es kein zuständliches, gegenständliches Schauen des Ewigen, noch gilt es gegen alle, ach so grellblendend überzeugende Sichtbarkeit zu glauben in Hoffnung an die bereits geschehene resurrectio. Darum, solange der zum Untergang bestimmte Kosmos noch seine schweren Schatten auch auf die erlöste Gemeinde wirft, solange wird sie auch nur mit einem „heimlichen, verborgenen Ja" von dem Besitz der Vollendung zu reden wagen und nicht mit lautem, triumphierenden Klang, zu dem der an die Sünde täglich gezahlte Tribut in so erschreckendem Gegensatz steht. Das trunkene Gottgenießen der Bernhardinischen Christusmystik etwa an Hand von allegorisierten Bildern des Hohen Liedes ist dem Wartenden so unmöglich wie die Hoffnungslosigkeit der Emmausjünger. Die Ausschließlichkeit des Habens oder Nicht-Habens ist hier durchbrochen von der Spannung des „Habens, als hätte man nicht". Zwischen dem beatus possidens, der der Hoffnung nicht mehr bedarf, und dem Besitzlosen, der das „Jetzt in dieser Zeit" (Mark. 10, 30) nicht annehmen zu dürfen glaubt, steht der paulinische Dualismus des *νυνὶ καὶ οὔπω*, das den einen richten und den anderen aufrichten will. „Nun ist verständlich, warum wir Fertige und Harrende in Einem, Ausruhende und Eilende, Gelöste und Gespannte, Siegesjubelnde und Seufzende zugleich sind[1])."

Wird der Geistbesitz in der eben geschehenen Weise als „herablassende" Begabung, als verlierbares Glaubensgut und als Hoffnungspfand beschrieben, so ist eine Verwechslung mit dem unmittelbaren Gott-Schmecken der religionsphilosophischen Immanenz ausgeschlossen. Wer eine wesentliche Gerechtigkeit ohne Wort und Zeichen zum Realprinzip der Gottes-

[1]) P. Althaus, Die letzten Dinge[3], S. 73f. Gütersloh 1926.

erkenntnis macht, der redet anders vom Geist, als es auf dem Boden des Evangeliums geschieht. Hat sich aber der Glaube gegen das nachbarliche fin. cap. inf. der Philosophie genügend gesichert, dann darf er sich auch nicht mehr davor scheuen, die Gegenwartsbezeugung des dreieinigen Gottes im Glauben nun seinerseits unumwunden zu bejahen. Luther hat das jedenfalls getan, oft mit einer fast bedenklichen Unbekümmertheit in anbetracht der gefährlichen Nähe zu dem Vergottungsgedanken des Spiritualismus und der humanistischen Erkenntnisweisheit. Auch Calvin dachte innerhalb der Welt des Glaubens ungleich immanenter als es seine späteren und gegenwärtigen Nachfahren wahr haben wollen[1]). Die „gewaltig daherbrausenden Lutherzitate", die Brunner, Barth und Gogarten zur Bestreitung dieses Tatbestandes gesucht haben, werden erdrückt von der Fülle der Worte, die aussagen, daß der Glaube Christum „ins Herz bringet". Man könnte bei der Psalmengloſſe anfangen, müßte die Römerbriefvorlesung[2]), den Galaterbriefkommentar[3]), die Auslegung des Johannesevangeliums von 1537—40

[1]) Unterricht in der christlichen Religion (ed. E. F. K. Müller) S. 389: „Wir bekennen, daß Gott uns nicht bloß durch die Gerechtigkeit Christi mit sich aussöhnt und uns durch freie Vergebung der Sünden als gerecht ansieht — es verbindet sich damit auch die weitere Gnadengabe, daß er durch seinen heiligen Geist in uns Wohnung macht, durch dessen Kräfte die Lüste unseres Fleisches von Tag zu Tage mehr getötet werden. So werden wir geheiligt, das ist dem Herrn zu einem wahrhaft reinen Leben geweiht, und unsere Herzen werden zum Gehorsam gegen Gottes Gesetz gebildet. Nun richtet sich unser Wille vornehmlich darauf, daß wir dem Willen Gottes dienen und seine Ehre auf alle Weise fördern". (Vgl. K. Barth, „Vom Halten der Gebote", Zw. d. Z. V, 3, S. 227: „Es ist nicht wahr, wenn man sagt, daß wir in unserem Gewissen mit seinem Willen einig werden können.") Ferner S. 377: „Mit dem größten Nachdruck lehren wir die Verbindung des Hauptes mit den Gliedern. Die Einwohnung Christi in unserm Herzen, ja seine mystische Vereinigung mit uns. Indem Christus unser Eigentum wird, macht er uns der Gaben, die er für uns empfangen hat, teilhaftig. Wir träumen nicht von einem fernen, uns fremdbleibenden Christus, dessen Gerechtigkeit uns angerechnet würde: Vielmehr weil wir Christum angezogen haben und seinem Leib eingeleibt sind, ja weil er uns gewürdigt hat, uns eins mit sich zu machen, darum dürfen wir uns rühmen, daß wir Anteil an seiner Gerechtigkeit haben." S. 305: „Es ist ein Zeichen jämmerlichster Blindheit, daß man Christen, die sich der Gegenwart des heiligen Geistes zu rühmen wagen, zu brandmarken unternimmt." Ferner 313ff., 397, 562, 564.

[2]) Was bedeutet es allein, daß Luther in den Jahren, da die Römerbriefvorlesung entstand, wiederholt die Theologia Deutsch herausgab, weil er „weder in lateinischer noch in unserer Sprache eine heilsamere und mit dem Evangelium mehr übereinstimmende Theologie gesehen" habe (Brief an Spalatin 1516). Der junge Luther war antimystisch im Sinn philos. Spekulation, menschlicher Synergie und einer neuplatonisch abgeschwächten Sündenlehre, nicht aber in bezug auf eine wortvermittelte Selbstmitteilung des Geistes Gottes. Vgl. Frank-Grützmacher, Geschichte und Kritik der neueren Th.[4], S. 348. Leipzig 1908.

[3]) G. Mensching, Glaube und Werk bei Luther (nach dem Galaterkommentar von 1535). 64 Seiten, Kap. 8. Gießen 1926.

(E. A. 45—47), Luthers Predigten und Sermones, Melanchthons Loci, aber auch das 3. Buch der Institutio von der insertio in Christum ausschreiben, wollte man zeigen, wie für die Reformatoren das adesse Christi in cordibus fidelium eine unzweifelhafte Wirklichkeit war[1]). Wenn nur das „Entbehren" und nicht auch der Reichtum des Geistbesitzes das Merkmal des reformatorischen Glaubens ist, dann beginnt der „pietistisch verdorbene Neuprotestantismus" schon hier an der Wurzel. Für Luther aber schlossen sich menschliche Leere und göttliche Fülle nicht aus, sondern vielmehr gerade ein. Weil das verbum dei königlich, mächtig und wirksam ist (regnum, potens, efficax), darum schafft es im Menschen jene perfecta humilitas, jenen „Hohlraum", den Gott füllen kann und auch stets füllen wird[2]); denn Sein Wille ist, daß Seine Königsherrschaft an allen Orten und zu allen Zeiten wirksam aufgerichtet werde. Weil der Glaube bußfertige Erkenntnis der Sünde ist, darum zeigt er sich auch als „ein göttlich Werk in uns, das uns verwandelt und neu gebieret aus Gott und tödtet den alten Adam, macht uns ganz andere Menschen, von Herzen, Muth, Sinn und allen Kräften und bringet den heiligen Geist mit sich"[3]). Daß der seine Schuld bekennende Sünder in der Aktualität dieses Bekennens zum homo novus et spiritu-

[1]) Vgl. Th. Harnack I, 354 f., 443; II, 356, 359 ff. Gennrich a. a. O. S. 123—137. P. Althaus, Z. f. syst. Th. I, 4. S. 786 A. 1. A. Rust, Luthers Christusglaube, ebd. I, 3. S. 452 ff. H. Hering, Die Mystik Luthers im Zusammenhang seiner Theologie und in ihrem Verhältnis zur älteren Mystik; Leipzig 1879. Art. Smalc. XIII, Wie man für Gott gerecht wird und von guten Werken: Was ich davon bisher und stetiglich gelehret habe, das weiß ich gar nicht zu ändern, nämlich daß wir durch den Glauben (wie St. Petrus sagt) ein ander neu rein Herz kriegen, und Gott um Christus willen, unseres Mittlers, uns für ganz gerecht und heilig halten will und hält."

In völliger Übereinstimmung damit befinden sich die Aussagen der Apologie. „Der Glaub ist nicht ein bloß schlecht Erkenntnis der Historien, sondern ein neu Licht im Herzen und kräftig Werk des heiligen Geistes, dadurch wir neu geboren werden, dadurch die erschrockene Gewissen wieder aufgericht und Leben erlangen" (108). „Zu Abacuc 2, 4: Justus ex fide vivet. Hic primum dicit homines fide esse justos, qua credunt Deum propitium esse, et addit, quod eadem fides vivificet, quia haec fides parit in corde pacem et gaudium et vitam aeternam." Dazu im deutschen Text: „Friede und Freude und das ewige Leben, welches hie in diesem Leben anfähet" (105, 100). „Quia vero fides affert Spiritum Sanctum et parit novam vitam in cordibus, necesse est, quod pariat spirituales motus in cordibus. ... Postquam igitur fide justificati et renati sumus, incipimus Deum timere, diligere, petere et exspectare ab eo auxilium, gratias agere et praedicare, et obedire ei in afflictionibus. Incipimus et diligere proximos, quia corda habent spirituales et sanctos motus" (109).

[2]) Albrecht Bengel: „Was soll der Mensch anderes sein, als daß er einen leeren Raum abgebe, den die Kraft Christi erfüllen und ganz einnehmen sollte" (Weisheit im Staube, ein Lesebuch der Schwabenväter, hrsg. von Joh. Herzog, Tübingen 1927).

[3]) Vorrede über die Epistel S. Pauli an die Römer. Zitiert von der Form. Conc. Sol. Decl. IV. de bonis operibus S. 626.

alis wird — nicht nur eschatologisch, sondern real gegenwärtig, in dieser Paradoxie liegt die einzigartige Größe des Luthertums gegenüber allen anderen Konfessionen, die diese Spannung entweder nach der transzendenten oder nach der immanenten Seite hin irgendwie aufzulösen versucht haben.

Das Schibboleth, ob diese Spannung bewahrt geblieben ist, ist die Stellung zur Abendmahlslehre[1]). Erst jetzt von diesem Zusammenhang aus versteht man ganz die Treue, mit der das Luthertum auch durch tote Zeiten hindurch dieses sein Bekenntnisgut getragen und festgehalten hat. Nur von hier aus begreift man die ganze unnachgiebige Schärfe, mit der der Kampf nicht nur gegen Rom, sondern auch gegen den Kryptocalvinismus und gegen die Union seiner Zeit geführt worden ist. Es handelt sich hier wirklich nicht nur um konfessionelles Gezänke, sondern es geht hier tatsächlich um ein ganz wesentliches Anliegen des Glaubens, ja um die Schicksalsfrage einer Kirche. Darf ich gewiß sein, daß mir heute schon auf der Erde im glaubenden Empfang der Vergebung auch die Speise der neuen Welt als Vorwegnahme der kommenden Tischgemeinschaft im Reiche Gottes gereicht wird? Ist heute schon aus der Lebensgemeinschaft mit dem Auferstandenen heraus nicht nur Schuldbefreiung, sondern auch Kraftmitteilung, Befehlsempfang möglich? Gibt es heute schon den Empfang der ἀγάπη, die die Eucharistie auch zur communio der Feiernden untereinander macht? Die Entscheidung hierüber hängt nicht an naturphilosophischen Erwägungen, wie sie etwa die neulutherische Theologie im Anschluß an ihren Kirchenvater Martensen angestellt hat. Nicht die Theosophie trennt uns in der Abendmahlsfrage von der reformierten Kirche, nicht so sehr die Auffassung über den Begriff der Magie von der römischen Kirche, sondern es geht um die Frage: kehrt der wiederkommende Herr heute schon in der Finsternis unserer Herzen ein, so daß der Glaube weder des puritanischen Nomismus noch der priesterlichen Kasuistik mehr bedarf, daß der Glaube weder verzweifeln muß an der Verborgenheit Gottes noch sich in falschem Sicherheitsbesitz überhebt, sondern sich der unmittelbaren Gegenwart seines heiligen und heilenden Herrn trösten kann[2]). Die „Christengemeinschaft" mit ihrer Anschauung von der Durchchristung der Elemente in der „Menschenweihehandlung" ist das Gericht über eine Theologie, die vor lauter Historismus und Moralismus nichts mehr zu sagen wußte von der Gegenwärtigkeit Christi oder aus einer spannungslosen Transzendenz heraus alles Heil restlos von der Zukunft zu erwarten lehrte. Die Gleichgültigkeit der sektiererischen Enderwartung gegen-

[1]) Vgl. L. Ihmels, Das Christentum Luthers in seiner Eigenart S. 37 ff. Leipzig 1917.
[2]) Vgl. Fr. J. Stahl, Die lutherische Kirche und die Union S. 148 f., S. 75.

über den Sakramenten ist das Gericht über jede Art von Tridentinischer Theologie, die über der substantiellen Vergegenständlichung des Heiligen die Verborgenheit der neuen Welt vergaß, die sich nur dem Glauben enthüllt. Diesseits und jenseits solcher „Lösungen" liegt Luthers realis communio mit dem Herrn, der da kommt!

Neben der Ubiquität und Multivolipräsenz in der Sakramentslehre kennt das Luthertum noch einen zweiten dogmatischen Ort, der ebenso prägnant seine besondere Stellung zur Pneumatologie innerhalb der Konfessionen veranschaulicht, es ist die Lehre von der unio mystica[1]). Zunächst möchte man fast meinen, der Ausdruck hätte auf diesem Boden überhaupt nicht Eingang finden können, nachdem er durch Luthers außerordentlich schroffe Ablehnung des Areopagiten gründlich diskreditiert war. Seit Ritschls Geschichte des Pietismus gilt es denn auch als ausgemacht, daß dieser Begriff und seine Erscheinung ein Rückfall der nachreformatorischen Zeit in mittelalterliche (Bernhard) und jesuitische (Labadie) Mystik sei, wodurch der genuine Protestantismus entstellt und verdorben wurde. Der Blick auf Johann Arndt, bei dem lutherische und mittelalterlich mystische Einflüsse ungeordnet nebeneinanderstehen, scheint dieser These ernstlich Recht zu geben. In heißer Sprache wird hier wieder von der Vermählung der Seele mit dem deus sponsus, mit Christus, dem allerliebsten Bräutigam, geredet. Das Spielen mit der fruitio dei, wo die Seele „von dem Überfluß der ewigen Wollust trunken" wird, hat bei Arndt den herben Ernst des Rechtfertigungsgedankens wenn auch nicht ausgeschaltet, so doch verdrängt. Die Patenschaft von Tauler, Val. Weigel, Thomas a Kempis und der Theologia Deutsch ist nicht zu verkennen.

Allein zweierlei muß einen doch an der Behauptung von einer mystischen Säkularisierung des Luthertums stutzig machen. Einmal, daß der Anstoß zu diesem Protest ausgerechnet von der Ritschlschen Schule herkommt, die für die lebendig sich bezeugende Gegenwart des erhöhten Herrn im Menschenherzen so geringes Verständnis hatte, und zum andern die Überlegung, daß innerhalb des Luthertums sich gerade die markantesten Vertreter der Recht-

[1]) Vgl. dazu W. Koepp, Wurzel und Ursprung der orthodoxen Lehre von der Unio mystica. Z. f. Th. u. K. 1921, S. 51 ff. Derf. Johann Arndt, Eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum, Berlin 1912. P. Althaus d. Ä., Zur Charakteristik der evangelischen Gebetsliteratur im Reformationsjahrhundert, Leipzig 1914. Hoppe, Über Sinn und Bedeutung der u. m. für das luth. Glaubensleben. N. K. Z. 37, 7, S. 475 ff. H. Bornkamm, Mystik, Spiritualismus und die Anfänge des Pietismus im Luthertum. Vorträge der theol. Konferenz in Gießen. 44. Folge, Gießen 1926. E. Schaeder, Die Mystik des Glaubens. Monatsschrift f. Past. Th., 22. Jahrg., S. 161—176. E. Wacker, Die Heilsordnung S. 183, Gütersloh 1898 (auffallender Weise in Zw. d. Z. VI, 5, S. 396 A. 6 warm empfohlen). O. Ritschl. Dogmengeschichte des Prot. IV, S. 192 ff. Göttingen 1927.

fertigungstheologie immer zugleich auch, im entschiedenen Gegensatz zur reformierten Lehre[1]), zur unio mystica bekannt haben. Man denke an die große Reihe, die von Stephan Prätorius, Ph. Nicolai, Val. Herberger, Habermann, Chemnitz, Joh. Gerhard, Quenstedt, E. V. Löscher über Philippi, Vilmar, Thomasius, Rocholl (Realpräsenz!), Löhe bis hin zu Hermann Bezzel läuft. Alle diese Männer waren ernste, gewaltige praedicatores crucis und doch empfanden sie die reale, erfahrbare conjunctio membrorum et capitis nicht im geringsten als Abfall vom Wesen des reformatorischen Glaubens[2]). Sie wußten sich bei dem Deo uniri per fidem ex Christi promissione (Joh. 14 und 15) auf festem biblischem Grund, wenn auch nicht jedem der wesenhafte Zusammenschluß von justificatio und unio so lebendig gelang wie Luther und später noch einmal Quenstedt. Das Gegründetsein in der Rechtfertigung bewahrte vor dem Überschwang, einer substantiellen Verwandlung das Wort zu reden[3]). Man entwertete den articulus st. e. c.

[1]) Wenn das Luthertum zur gleichen Zeit, da es sich gegen den Kryptocalvinismus überängstlich abschloß, für seine Gebete und Lieder die durch Erasmus und Schwenkfeld übermittelte mittelalterliche Erbauungsliteratur benutzte (P. Althaus d. Ä. a. a. O. 14—27 52 f.), so ist das ein Zeichen dafür, daß man für den Glauben die Gefahr alttestamentlicher Gebundenheit mindestens ebenso schwer empfand wie den Abweg in die Mystik. Man war auch ihr gegenüber nicht blind; der Weg zur unio und die Form ihrer Ausgestaltung wurde verschieden beschrieben, aber irgendwie fühlte man sich ihr doch verwandt und zwar war es in der Tatsache einer zuteilwerdenden, lebendigen Christusgegenwart. Paul Wernle (Der schweizerische Protestantismus im 18. Jahrhundert I. Tübingen 1923) schreibt innerhalb der Sprache seiner religionsgeschichtlichen Voraussetzungen ganz richtig (102): „Die Grundempfindung des alten reformierten Christentums scheint mir sehr wenig mystisch, eher trocken und gesetzlich. Es kam durch Paulus und die Reformation ein mystischer Ansatz in unser Denken hinein, der uns eigentlich nicht entsprach, und darum unfruchtbar blieb auf schweizerisch-reformiertem Boden. Weder Zwingli noch Calvin waren von fern in dem Grad mystisch genaturt wie Luther es war." Ferner S. 122: „Bezeichnend ist, wie sogleich mit dem Erwachen des pietistischen Geistes die Schranken der reformierten Konfession durchbrochen werden und Luthers Geist und Sprache bei den Schweizern lebendig wird. Den jungen Theologen gingen mit einem Male die Augen auf, was evangelischer Glaube bedeutet, wie er Gott und Christus unmittelbar ergreift und bei sich hat, wie er im Unterschied vom historischen Glauben Kraft und Leben mit sich bringt und den ganzen Menschen neu gebiert. Eben das war Luthers großes Erleben gewesen." Für Calvinisten wie Samuel Lutz (255 ff. u. 379) und Sam. König (285 f.) oder die Heimburger Bruderschaft im Berner Oberland (321 ff.) genügte (vor G. Arnold und Zinzendorf) Luthers Galaterbriefkommentar zur Erweckung der vermißten Innigkeit und Glaubenslebendigkeit. Gerade diese Art der Anknüpfung an Luther innerhalb des erweckten schweizerischen Protestantismus zeigt deutlich, wie wenig berechtigt es ist, Luther calvinistisch auszudeuten. Vgl. auch W. Hadorn, Geschichte des Pietismus in den schweizerischen reformierten Kirchen, S. 352 f. Konstanz 1901.

[2]) Vgl. dagegen E. Brunner, Christlicher Glaube nach reformierter Lehre: „Die Lehre von einer Unio mystica ist ganz und gar unklassisch." Schenkel, Der Protestantismus der Gegenwart S. 253.

[3]) Heinr. Schmidt a. a. O. S. 379.

eccl. nicht durch ein zweites, darüber hinausragendes, selbständiges Prinzip. Auf der anderen Seite lag aber auch alles daran, eine im Wort und Sakrament vermittelte lebendige Einwohnung Gottes sicherzustellen, weil deren Bestreitung nicht nur das ganze christologische Dogma sondern auch die Schrift- und Sakramentslehre des Bekenntnisses auf das schwerste gefährdete. Zwischen mystischem Spiritualismus und sozinianischem Rationalismus hindurch ging der schmale Weg. Zur Rechten und zur Linken galt es sich zu wehren: gegen eine angemaßte, „geraubte" Mystik durch antimystisch-forensische Klänge, gegen einen platten, moralischen Intellektualismus durch die ganze lebendige Kraft lutherischer Immanenzanschauung.

Für die Theologie der Gegenwart hat sich diese Aufgabe in nichts geändert. Mystische Religiosität, „deutsche Frömmigkeit", indische Erlösungslehre, kosmische Verklärung zwingen zur Theologie des „Abstandes". Gegenüber Erfolgsethik, Mechanisierung des Lebens und Kritizismus aber gilt es zu verkünden die Frohbotschaft von der Inspiration durch den Geist Gottes. Das natürliche Denken und die Parteistandpunkte werden die Paradoxie des Luthertums: „je äußerlicher — je innerlicher" (extra nos — in nobis) nie begreifen können. Man wird dem nach rechts und links Kämpfenden — und damit auch Verstehenden — aus lauter Ratlosigkeit den Vorwurf einer unentschieden schwankenden Haltung machen, wird ihn bald zu den Mystikern, bald zu den genuinen Vertretern des Judentums rechnen, bald zu den Vermittlungstheologen, die „in unscharfem Dämmerlicht" stehen. Der Glaube hat diese Last, daß die Wahrheit hier auf Erden immer nur in zwei einander sich widersprechenden Gedanken gesagt werden kann, im Gehorsam vor Gott zu tragen[1]).

Wenn für den Glauben eine so eigentümliche Dialektik von Verhüllung und Enthüllung, von Ferne und Nähe Gottes, von Hoffnung und Geistesempfang gleichzeitig besteht, wie haben wir dann über die Verwendung des Wortes „Mystik" in der theologischen Sprache der Gegenwart zu urteilen? Es ist bekannt, daß eine ansehnliche Zahl von Theologen immer wieder für die Beibehaltung und Mitverwendung dieses Ausdrucks eingetreten ist. Es sind das nicht nur Theologen religionsgeschichtlicher Einstellung wie Deißmann, R. Otto, Alb. Schweitzer, Beth, Heiler und Söderblom, sondern auch Systematiker von ausgesprochen reformatorischer, lutherischer Haltung wie H. E. Weber, Koepp, Sommerlath und Schaeder, längere Zeit auch Althaus. Durch die Prägung neuer Worte wie „Rechtfertigungsmystik, Glaubensmystik, Geschichtsmystik, eschatologische Mystik"(„Persönlichkeits-, Geist- und

[1]) Vgl. Torsten Bohlin, Glaube und Offenbarung S. 73, Berlin 1928.

Christusmystik") suchten vor allem die zuletzt Genannten paradoxe, spannungsvolle Formulierungen zu schaffen, in denen das Haben und Nichthaben, die Realpräsenz des Geistes und die wortvermittelte Offenbarung, die Vergebung und die Lebendigmachung lebendig zum Ausdruck kommen sollten.[1]) Wer H. E. Webers prachtvolle Arbeit darüber gelesen hat, der, gerade durch die Gegenüberstellung zu der über Wort und Glaube hinausdrängenden katholischen Mystik, so überzeugend für den paradoxen Klang des Wortes „Glaubensmystik" eintritt, dem wird es schwer werden, wider diesen Stachel zu löcken. Der Sache nach können wir uns nach dem bisherigen Gang der Untersuchung nur zu denen stellen, denen es bei ihrem Eintreten für eine „Mystik des Glaubens" ja um nichts anderes geht als um die Reinerhaltung des Erbes Martin Luthers gegenüber Ritschlscher Ethisierung oder neukantisch-jungreformierter Transzendenz. Nur insofern möchten wir uns doch von ihnen trennen und auf die Seite der Gegner Barth, Brunner, Heinzelmann, Schumann, Peterson, H. W. Schmidt u. a. treten, als wir den Ausdruck „Mystik" stärker noch, als es Weber selbst ja auch gesehen und ausgesprochen hat, für so untragbar mit außerchristlich-synkretistischen Elementen zersetzt und belastet empfinden, daß man entschieden besser tut, dieses Wort wegen der dadurch „hoffnungslos gestifteten Verwirrung" (Heinzelmann) ein für allemal aus dem Sprachschatz des reformatorischen Glaubensverständnisses auszumerzen. Die Abstammung des Begriffes aus der außerchristlichen Religion, seine „katholische" Belastung, die Vorliebe für den neutralen Gottesgedanken, der fehlende Schuld- und Gerichtsgedanke, die spirituelle Verflüchtigung der Eschatologie, die Verständnislosigkeit für das Geschichtliche, das alles gibt zu so verhängnisvollen Verwechslungen und Entartungen Anlaß und hat sie je und je gegeben, daß dieser Verzicht gefordert und gebracht werden muß, so sehr der Sache nach eine „Mystik von oben" (Barth) im christlichen Glaubensverständnis ihren Platz haben muß. Freilich das der Sprachreinigung gebrachte Opfer stellt uns sofort vor die andere Aufgabe, das Wesen des Glaubens dafür dann um so reicher, voller mit

[1]) H. E. Weber, Glaube u. Mystik S. 48 f., S. 62. Gütersloh 1927. W. Koepp, Panagape, eine Metaphysik des Christentums S. 132 A. 2, Gütersloh 1927. E. Schaeder, Die Mystik des Glaubens, Göttingen 1926. Derf. Th. Lit. Bl. 1928 Nr. 11, Sp. 176 f. Derf. Theoz. Th. II, S. 89—93 Leipzig 1928 und Althaus, Z. f. syst. Ty. II, 2, S. 290 f. E. Sommerlath, Der Ursprung des n. Lebens² S. 98. G. Heinzelmann, Glaube u. Mystik S. 103 ff., S. 125, Tübingen 1927. Althaus, Zeitwende III , 7, S. 90 f. 1927. H. W. Schmidt, Zeit und Ewigkeit S. 377 ff. E. Peterson, Zw. d. Z. III, 3, 1925. Barth, Erklärung des Philipperbriefs S. 31, München 1928. H. Stephan, Glaubenslehre² S. 46. Derf., Die syst. Th. S. 43 f. Schöffel, Noch einmal Religion u. Christentum, A. Ev.-L. K. Z. 1928, Nr. 47, 48.

neuen Worten zu beschreiben, die deutlich machen, daß es sich im 3. Artikel nicht nur um eine actio extra hominem handelt, quae non potest hominem intrinsecus mutare (Hollaz). Unter all den vorgeschlagenen Worten scheint mir, wenn auch keines genügt, keines je genügen kann, der Ausdruck „Geheimnis des Glaubens" am meisten angemessen zur Beschreibung des irrationalen Tatbestandes, daß in dem mystikfeindlichen Glauben an die stellvertretende Todeshingabe Christi das Wunder der realen Gegenwart des Herrn sich vollzieht.

Aber nun erhebt sich die schwerwiegende Frage, dringlicher und heißer noch umstritten als die früher schon erörterte Frage nach der psychologischen Erfahrbarkeit der zugesprochenen Vergebung, ist auch das neue Leben des Geistes ein möglicher Gegenstand der Erfahrung und wenn es der Fall wäre, in welcher Weise äußert es sich dann?

Ist das Pneuma die Wirkungsweise der neuen Welt, dann ist klar, daß es nie zugleich auch als empirischer Bestandteil der alten Weltwirklichkeit anschaulich werden kann. Solange die Sarx, die feindselig wider den Geist steht (Gal. 5, 17), nicht aufgehoben ist, solange kann auch die Wirkung der neuen Welt nicht in evidenter Sichtbarkeit in Erscheinung treten. Denn noch ist das Leben unter der Todesgestalt dieser Zeit verhüllt, noch ist nicht erschienen, was wir sein werden. Eine alle überführende Faßbarkeit und Greifbarkeit des Geistes in dieser gefallenen Welt zu behaupten, hieße den Fall leugnen, hieße den Ursprung des Geistes aus dem Vater und dem Sohn bestreiten. Säkularisation des Geistes ist Verhöhnung Gottes. Aber damit ist erst die eine Seite der Frage gesehen. Ist der Geist Christi seit der Auffahrt zum Vater als der die alte Welt unterminierende Creator schon am Werk, dann kann es gar nicht anders sein, als daß er auch jetzt schon in unaufhörlichen Durchbrüchen für seinen Sieg demonstriert. Selbst völlig verborgen, psychologisch unfaßbar, rational unvorstellbar muß er sich doch in seinen Wirkungen (*καρποὶ τοῦ πνεύματος*) kund machen, richtend, zu sich ziehend und erneuernd. Hat der Triumphzug über die „Fürstentümer und Gewalten" schon stattgefunden (Kol. 2, 15), dann muß dieses Geschehen auch auf der Erde seine Schatten werfen, zu deren Errettung ja der Kampf geführt wurde. Es ist, um mit Karl Heims anschaulichem Bild zu reden, wie wenn ein dreidimensionaler Körper von oben seinen Schatten auf eine Fläche wirft. Die Abschattung erscheint dann zunächst selbst als ein Stück der Gesamtfläche, kann darum von Unverständigen mit ihr verwechselt oder auch ganz übersehen werden. Und doch weist der Schatten den darnach Fragenden hin auf eine Dimension höherer Art, die sich nur niemals mit Flächenmaß-

stäben adäquat ausdrücken läßt. Dieses Bild ist darum so glücklich gewählt, weil es beides zugleich deutlich macht: einmal das hier bestehende „völlig inkommensurable Verhältnis" (Brunner) von Ursache und Wirkung, von Gottes absolutem Geist und unserer Erfahrung von ihm, dann aber zugleich doch auch die Realität durchbrechender Taten, die von einer anderen Wirklichkeit zeugen, wie der Schatten vom Körper, der er doch nie selber ist. Damit, daß wir sagen: Unanschaulichkeit des Geistes, bleibt der Mensch auf den Glauben gewiesen, den der Hebräerbrief beschreibt als ein „Nichtzweifeln an dem, das man nicht siehet". Damit daß wir sagen: Möglichkeit und Wirklichkeit des Geistbesitzes unter uns, wird daran festgehalten, daß der Glaube heute schon lebendigmachend wirkt. Die Vergegenständlichung des Geistbesitzes zurückzuweisen und seine Lebendigkeit dennoch zu bejahen, das heißt für das natürliche Denken: sinnlos-ärgerliche Widersprüche nebeneinander stellen; für den Glauben ist dieses Doppelgesicht der nova vita, ihre Verborgenheit und Manifestation auf Erden, der lebendige Ausdruck dafür, daß wir hier noch „keine bleibende Statt" haben, die zukünftige uns aber schon bereitet ist.

Welches sind nun aber die konkreten Wirkungen des Geistes Gottes an dem Menschen? Das in sich selbst gegründete Wollen, Fühlen und Denken kennt (das hat das 1. Kap. gezeigt) ja nur den einen Geist: „Wohlauf, laßt uns eine Stadt und einen Turm bauen, des Spitze bis an den Himmel reiche, daß wir uns einen Namen machen!" Kommt in dieser Selbsterhöhung des Menschen gerade sein Fall zum Ausdruck, so beginnt der Geist Gottes sein Erneuerungswirken damit, daß er diese Erhöhung zu Fall bringt und eine perfecta cognitio sui ipsius lehrt. Er trägt bei sich als Schwert das scharfe, lebendige, kräftige Wort, das „ein Richter der Gedanken und Sinne des Herzens" heißt. „Er erniedrigt alle Berge und Hügel und was höckericht ist, muß schlicht vor ihm werden." Hier wird kein confidere justitiae proprii operis mehr geduldet. Der Geist verlangt Verzicht auf die ἔργα selbsterwählter Heiligkeit. Auch beim Zustandekommen des Glaubens muß die Selbstbewunderung bis auf die Wurzel sterben. Der Glaube, der dem Wort gehorcht, ist kein meritum des Menschen, er tritt nicht als die eine causa meritoria an die Stelle vieler Leistungen[1]). Es ist das donum Spiritus sancti, qui fidem efficit, bewirkt ohne, ja wider unser Wollen, allein durch das drängende, einladende Rufen Gottes in uns, das uns bezwang (conversio passiva). Wo vom Tode errettet wird, gebührt allein dem Retter, nicht

[1]) A. Schlatter a. a. O. S. 6: „Auch die Judenschaft hat den Glauben gefeiert als unentbehrlich, aber eben als höchste religiöse Leistung."

dem Geretteten das Verdienst und der Ruhm. Per fidem (nicht propter fidem) propter Christum salvamur, sagt das Bekenntnis. Hier auch nur ein meritum de congruo, ein angemessenes Verdienst, zu fordern, wäre bei geschenkten Gaben vollendete Anmaßung und Heuchelei[1]).

Wie der Geist Gottes die fiducia operum erschüttert, so wird er auch zur Krisis aller gefühlskräftig wuchernden, sensitiven Seelenstimmung auf natürlichem wie religiösem Gebiet[2]). Überschwang und Melancholie der Seele, Üppigkeit der Empfindungen, Zerknirschungskrämpfe in Massenversammlungen sind keine media salutis. Ihre technisch virtuose Erzeugung zu pflegen und darauf zu bauen, ist Wahn[3]). Der Geist berauscht und betäubt nicht, sondern schafft heilige Nüchternheit. Er macht auch nicht schwermütig, wohl aber ernst im Gedanken an das Ende[4]). Seine Sprache schwelgt nicht in gesättigten Seligkeitsgefühlen, nicht in romantischer Süße und Weichheit, sondern ist von männlicher Gesundheit. Erotische Gewagtheiten, die weichen Klänge der Brautmystik, dämmerndes Gottgenießen, geschmacklose Seelenmassage müssen vergehen, wo die taghelle Klarheit Jesu Christi hinfällt. Es ist tief bedeutsam, daß im Neuen Testament ausgerechnet an der Stelle, wo vom Gebet die Rede ist, zum „mäßig und nüchtern sein" ermahnt wird (1. Petr. 4, 8), hier, wo die „fromme Erregung" sich zu allen Zeiten so leicht ins Zuchtlose versündigt hat. Man kann auch nicht von Kreuz und Recht-

[1]) Aug. IV u. V. Apol. 95, 48 u. 56.

[2]) Babylonica: „Hüte dich also, auf deine Reue dein Vertrauen zu setzen oder deiner Traurigkeit die Sündenvergebung beizumessen. Nicht darum sieht dich Gott gnädig an, sondern um des Glaubens willen, da du seinen Drohungen und Verheißungen geglaubt hast und dieser in dir solche Traurigkeit gewirkt hat." G. Tersteegen, Weg der Wahrheit, S. 139: „Die Vergebung unserer Sünden muß sich allein auf Christum gründen und nicht auf unsere Erwägungen oder auf die süßen Erfahrungen, die wir etwa haben oder nicht haben können. Basel 1903. G. H. v. Schubert über Joh. Christ. Gottl. Krafft: „Den leicht überfließenden Gefühlen des Herzens traute er nicht, denn das Menschenherz auch in seiner scheinbar göttlichen Trunkenheit ist Fleisch vom Fleisch geboren, der Geist allein ist es, der da lebendig macht." (Der Erwerb aus einem vergangenen und die Erwartungen von einem zukünftigen Leben III, 294, Erlangen 1856). A. Schlatter (Die christliche Ethik S. 288): „Während sich der Rationalismus nur mit der Kritik der reinen Vernunft beschäftigt, wissen wir, daß uns die Kritik unserer Gefühle ebenso notwendig ist, wie die Überwachung unseres Denkens." Vgl. auch J. T. Beck, Treu und frei. Zwischenreden S. 108, 133 f., Gütersloh 1917.

[3]) Alb. Hauck: „Wir kommen über das Gefühl nicht hinweg, daß das Bekenntnis auf der Bußbank recht wenig Ähnlichkeit mit dem Tun des Petrus hat, der, als der Blick des Herrn ihn traf, den erleuchteten, menschenerfüllten Hof des Hohenpriesters verließ, hinausging in die stille, einsame Nacht und bitterlich weinte." Deutschland und England in ihren kirchlichen Beziehungen S. 75. Leipzig 1917.

[4]) Vgl. W. Elert, Angst und Einsamkeit in der Geschichte des Luthertums. Jahrbuch für die ev.-luth. Landeskirche Bayerns, 20. Jahrg., S. 6—16.

fertigung predigen, indem man Verstand und Wille vor Gott beugt und das Gefühl in dem ungezähmten Pathos seiner Rede weiterwuchern läßt. Hier klagen wir mit Gogarten über den Verlust protestantischer Mannhaftigkeit auf Kosten einer pietistischen Erweichung (Zw. d. Z. IV, 4, S. 285). Solange die Welt der Gefühle nicht gereinigt ist, solange wird auch der individualistische Subjektivismus nicht überwunden, solange kann auch nicht Gemeinde werden. Vor allem aber gibt es unter der Zucht des Geistes keinerlei Innerlichkeit mehr, die des Inhalts entbehren zu können glaubt, als genügte es schon, rein formal von religiöser Bewegtheit, von „Erlebnisqualitäten" zu sprechen ohne ständige Bezogenheit auf die Botschaft als dem Quellort aller „Lebendigkeit". Der Geist begründet die Gottesgewißheit nicht auf der Intensität der seelischen Erregung, nicht auf den Schauern der Inbrunst, nicht auf den Maßstäben kraftvoller oder schwacher Selbsterfahrung, nicht auf der Aktualität der Hingebung, sondern auf der Zusage Gottes. Das Wort erst führt zur Gotteswirklichkeit. Diese aber ist unendlich weiter und größer als der in unserem anthropozentrischen und darum so veränderlichen Erfahrungsbesitz wirksam gewordene Anteil. Sie bleibt auch dann noch gültig, ja erweist sich gerade dann am mächtigsten, wenn die psychische Frische jugendlicher Erregtheit unter Altern, Leiden und Sterben erlahmt. Von Gottes unveränderlicher Treue, nicht von der Konstanz und Glut unseres Seelenzustandes redet das testimonium spiritus sancti internum.

Der Geist sagt: Glaube, nicht Werk. Er sagt: Glaube, nicht Lebendigkeit, er sagt auch: Glaube, nicht Wissen. Das ist das Kriterium seiner Wirksamkeit, daß die von ihm angesprochene Vernunft aufhört, „gen Himmel zu flattern"[1]). „Sie läßt davon ab, durch ihre Gedanken und Spekulationen in den Himmel hinauf zu steigen und von Gott bloß, ohne das Wort Gedanken zu haben", weil er ihr „außer Christo viel zu hoch und groß" ist. Der autonomen Selbstherrlichkeit, die sich das Gesetz aus der eigenen Brust gibt, wird die Führung abgenommen, an ihre Stelle tritt als Regent der Geist. Die der eigenen Spontaneität entsprungenen Wege werden ob ihrer Unbotmäßigkeit mit harten Worten *πλάνη, ἀπάτη* genannt. Das Unternehmen der Vernunft, die apriorisch „durch sich selbst ohne Mittel" Gottes Weisheitsgedanken begreifen möchte, heißt ein *ὑψηλὰ φρονεῖν*, geboren aus einer *ματαιότης τοῦ νοός*, die in merkwürdigem Mißverhältnis steht zu dem eingebildeten, pelagianischen Selbstvertrauen des Menschen[2]). Über der gnostischen Bemächtigung der

[1]) Th. Harnack a. a. O. I, 33—69.

[2]) Vgl. Karl Francke, Metanoetik S. 2—51, Leipzig 1913. Derſ., Autonomie S. 2—40, Leipzig 1926.

Welt, dem monistischen Spiritualismus, der philosophischen Spekulation von der coincidentia oppositorum wie über dem entwicklungsgeschichtlichen Optimismus, lauter selbsttätigen Produkten „aus den Quelltiefen des eigenen Wesens", steht das harte Urteil der Bibel: *φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν*[1]). Denn der Logos ist nicht identisch mit unserer ratio, er ist Anrede des heiligen Geistes, der unser natürliches Denken beschneidet und es in seiner Ungewißheit („wie wir mit Gott daran sind?") offenbart, daß wir nach „fremder Hilfe" ausschauen lernen.

Zusammenfassend läßt sich sagen: das Wirken des heiligen Geistes wird darinnen offenbar, daß der von ihm berührte Mensch in der Totalität seiner Existenz auf jeden Anspruch vor Gott verzichtet und ihm allein die Ehre gibt. Es ist ein Sterben, in das Gott unseren Willen wider unseren Willen aus Barmherzigkeit hineintreibt und das unser Gewissen im tiefsten Grund als heilig, gerecht und gut bejahen muß. Ist das Wesen der Sünde: crimen laesae majestatis, *παρά-βασις*, *ἀντι-νομία*, Negierung der Grenze, Schrankenlosigkeit, dann besteht die Rückkehr zu Gott in der ehrlichen, scharfen Selbstverurteilung dieser Hybris, in der Bescheidenheit, die über sich selbst Bescheid weiß, in der ehrfürchtigen Wiederanerkennung Seiner Größe im Sinn des 1. Gebots. Auf keinem der drei vorhin genannten Gebiete darf mehr ein heimlicher Fluchtversuch gewagt werden. Es gibt kein letztes, sturmsicheres Eiland, das nicht vom zerbrechenden Sturm des Geistes überfallen würde[2]). Im Werk demütig, im Denken stolz — in der Erkenntnis bescheiden, in der Tat selbstsicher — in der theoretischen und praktischen Vernunft kritisch, in der seelischen Provinz aufgeblasen — das alles sind noch „falsche, selbstgerechte, wilde Versöhnungswege" (Luther), die vorbeiführen an dem Christus, qui non nisi in peccatoribus habitat. Das Nein des Geistes ergeht über die grobe und die feine Lust, über das Fehlen und über den Mangel des Guten, über die Verblendung und über den Zweifel, zur Verzweiflung an der eigenen Vernunft und Kraft. Gerade wer hoch von sittlicher Tüchtigkeit und geistiger Erkenntnis denkt, wird eine solche hereinbrechende Krisis kennen und bejahen lernen.

Wo aber Sterben mit Christus ist, da ist auch Mitleben, wohl verborgenes Leben, aber in Christo verborgenes Leben, der als das Haupt am Leibe sich in seinen Gliedern verklären will[3]). *Πιστὸς ὁ λόγος εἰ γὰρ συναπεθάνομεν,*

[1]) 1. Joh. 4, 6. Kol. 2, 8. Hebr. 3, 13. Eph. 4, 17, Röm. 1, 22.

[2]) Fr. Gogarten: „Glaube an Gott ist Unglaube an den Menschen und Unglaube an all seine Möglichkeiten und Fähigkeiten." Von Glaube und Offenbarung S. 49, Jena 1923.

[3]) Vgl. Galater 4, 19, Röm. 8, 29, Eph. 3, 16 und dazu die herrlichen Osterbetrachtungen von Martin Kähler, Wiedergeboren durch die Auferstehung Jesu Christi, Leipzig 1901.

καὶ συνζήσομεν. Als der Sohn in Niedrigkeit über die Erde ging, hielten sie ihn „für den, der geplagt und von Gott geschlagen und gemartert wäre", aber durch das Inkognito seiner Knechtsgestalt leuchtete in Wort und Werk die δόξα θεοῦ. Diese Spannung von Unkenntlichkeit und Kenntlichkeit Gottes im Fleisch kann unter voller Aufrechterhaltung des Abstands, der sich hier gebührt, doch auch zum Gleichnis für den mit dem Geist begabten Jünger dienen. Das Auferstehungsleben des Glaubenden ist schlechthin verhüllt, gleich wie Christus seit der Auffahrt in die Verborgenheit Gottes zurückgetreten ist. Schwachheit, Sünde und Tod sind die allen sichtbar zugekehrten Seiten im Leben des πιστός. Und doch ist das Mit-Christo-Auferstandensein Wahrheit und nicht Schein, vielmehr „lauter Schein ist das, was diese Wahrheit verbergen will"[1]). Darum wird die bereits gewährte Anteilnahme an der neuen Welt der Herrlichkeit auch immer wieder schon durchbrechen, wird als Salz und Licht, als Gegensatz und Reinigung das alte Wesen, die alte Welt angreifen, beunruhigen und läutern. Der Geist wird die von ihm geschaffene Leere füllen, daß über dem der Welt hörbaren Nein ein verborgenes, österliches Ja laut wird[2]). „Gleich wie ein Bildmacher, eben indem er wegnimmt und haut, was am Holz zum Bild nicht soll, indem fördert er auch die Form des Bildes, also wächst in der Furcht, die den alten Menschen abhaut, die Hoffnung, die den neuen Menschen formt" (E. A. 37, 423). Der durch Gericht von der Sünde getrennte Wille kann dienen. Der durch die „züchtigende" Gnade gereinigte Affekt empfängt unter ihrer „erziehenden" Kraft (Tit. 2, 11) die Fähigkeit zur ἀγάπη, die die abwärts ziehende Ichkraft unserer Natur überwindet. Weil der heilige Geist „kein Skeptiker ist" (Vom unfreien Willen, Gogarten S. 13), darum ist die Furcht des Herrn der Weisheit Anfang. Bei Zachäus, der sich nicht für wert hält, daß der Herr unter sein Dach kommt, kehrt Christus ein. An dieser Stelle ist die Schranke der Barthschen Theologie, daß sie nicht mit der gleichen, gewaltigen Kraft, mit der sie vom συναποθανεῖν redet, auch das neutestamentliche συνζῆν verkündet, das Gott da nicht versagt, wo in heiligem Ernst vom Tode gesprochen wird, so gewiß Gott nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen ist[3]). Die Berge-versetzende, weltüberwindende Kraft des Glaubens zu einer rein

[1]) Fr. Zündel, Aus der Apostelzeit, 3. Teil: Die Briefe des Apostels Paulus S. 380, München 1923.

[2]) Schlatter: „Ist uns wirklich Gottes Geist gegeben, so ist das Besitz, nicht nur Armut, so ist das Vermögen, nicht nur Ohnmacht, Freiheit und Leben, nicht Gebundenheit in den Tod." Beitr. z. Förd. chr. Th., Noch ein Wort über den christl. Dienst S. 690, Gütersloh 1905.

[3]) P. Althaus, Theologie und Geschichte. Z. f. syst. Theol. I, 4, S. 776ff.

zukünftigen Angelegenheit zu machen, die gegenwärtig anhebende res durch Verweisung auf eine rein jenseitige spes zu ersetzen, hieße im Grund nichts anderes, als die geschichtliche Auferstehung Jesu Christi leugnen[1]). Der Geist Christi bezeugt seine Todes- und Auferstehungskräfte an uns durch mortificatio und vivificatio, in den Niederlagen und Siegen, die er uns bereitet, durch Verwunden und Heilen, durch Arm-machen und Reich-machen (Joh. 15, 5!). Man kann nie eines von ihm allein empfangen, man hat entweder beides oder beides nicht. Doch das alles gilt es heute näher auszuführen, nachdem die „Theologie der Krisis" wohl das richtende Wirken des Geistes an unserem Wollen, Empfinden und Denken mit großer Kraft verkündigt, von der heilenden Wirkung der Erlösung an den drei Grundkräften unserer Existenz dagegen aus ernstgemeinter Zurückhaltung schweigt und andere vor solcher Rede warnen zu müssen glaubt.

Am Anfang dieses Kapitels wurde das Grundproblem der Ethik die Frage nach dem Inhalt und nach der Kraft des sittlichen Handelns genannt. Wo mit dem Bekenntnis zum Geist nicht gerechnet oder nicht völlig ernst gemacht wird, da kann die Antwort darauf immer nur lauten: gesetzliche Regelung und gewaltsam abgezwungene Anstrengung zur Erfüllung der also gegebenen praecepta. Wo aber Glaube an den heiligen Geist ist, da herrscht an Stelle der Thora das „vollkommene Gesetz der Freiheit" (Jak. 1, 25) und statt Zwang freudige Freiwilligkeit. Neben dem Bedürfnis nach Vergegenständlichung des Göttlichen in heiligen Dingen und an heiligen Orten verlangt der natürliche Mensch der Trägheit nach nichts so sehr wie nach einer engmaschigen Kasuistik, nach einer puritanischen Regelung der Lebensführung, wo ihm durch eine starke, von außen her gebietende Autorität die Not ethischer Entscheidung abgenommen wird. Die katholische Kirche kommt diesem Bedürfnis in ihrer Beichtpraxis bereitwilligst entgegen. Es ist bekannt, daß ihre große Zug- und Zauberkraft nicht zuletzt in dieser Handreichung beruht. Der natürliche Mensch der Ungebundenheit aber verlangt nach autonomer Gewissensfreiheit, wie sie die Renaissance proklamierte und wie sie in der Kantschen Moral und auch im Neuprotestantismus (durch humanistische Verfälschung von Luthers Freiheitsgedanken) eine verchristlichte Fortsetzung gefunden hat. Der selbstherrliche, selbstschöpferische Geist gibt sich das Gesetz in der eigenen Brust, in seinem Daimonion sucht er seines Schicksals Sterne,

[1]) Die Augustana (Art. III, De filio Dei) bekennt von dem, der ad dexteram Patris sitzt, „daß er alle, so an ihn glauben, durch den heiligen Geist heilige, reinige, stärke und tröste, ihnen auch Leben und allerlei Gaben und Güter austeile und wider den Teufel und wider die Sünde schütze und beschirme".

die ihm die Bahn zur Fahrt weisen. Eine Pfingstbitte wie: „Steh uns stets bei mit deinem Rat und führ uns selbst den rechten Pfad, die wir den Weg nicht wissen" bleibt ihm unverständlich. Jedoch keiner dieser beiden Wege, weder der heteronome noch der autonome, kann die Ratlosigkeit der ethischen Not wirklich lösen. Beide sind innerhalb des evangelischen Christentums darum ungangbar. Warum?

Keine gesetzliche Disziplinierung vermag bis in das Kleinste hinein vorzuschreiben, was man in den unaufhörlich wechselnden Situationen immer neuer Zeiten in jedem einzelnen Fall tun soll. Jedes seelsorgerliche Amt stellt seinen Träger täglich vor völlig neue Aufgaben und schwerwiegendste Entscheidungen, wofür er nirgendswo einen bereits schriftlich fixierten Rat vorfindet. Aber noch weniger vermag in solchen Stunden eine Freiheit zu befriedigen, die allein aus dem Vermögen unserer natürlichen Überlegung, Stimmung und Haltung ihre Entschlüsse faßt. Denn hier fehlt der sichere Kompaß, die innere Gewißheit, daß man mit wirklicher Vollmacht aufzutreten wagte. Das Ende einer solchen autonomen Direktion ist schließlich immer die Willkürlichkeit, wie sie in dem ethischen Relativismus unserer Tage in so erschütternder Weise zum Ausdruck kommt. Geholfen werden könnte in solchen schwierigen Lagen, wie sie das persönliche, berufliche, kirchliche und politische Leben unaufhörlich neu bringt, nur dann, wenn es eine Befehlszentrale gäbe, die beides zugleich ist: absolut bindende Norm, die uns von der Last des willkürlichen Handelns befreit, und — lebensvolle Unmittelbarkeit, die von Fall zu Fall immer neue Marschrichtung über den einzuschlagenden Weg gibt. Erst dann wäre die Frage nach dem Inhalt der Ethik gelöst. Über dem Tasten und Irren einer gefallenen Menschheit nach dem rechten Weg erklingt die frohe Botschaft von dem „Geist, der in alle Wahrheit leiten wird". Jesus macht sich in der Tat anheischig, daß der, der an seiner Rede bleibt, die Wahrheit erkennen und durch sie frei werden wird. Demnach gibt es neben den unzulänglichen, menschlichen Versuchen des Nomismus (ὑπόνομος) und des Relativismus (ἄνομος) noch eine dritte Möglichkeit, die sich freilich niemand selber mehr nehmen kann, sie werde ihm denn gegeben vom Himmel, das ist die göttliche Möglichkeit der Geistesführung, das lebendigmachende Gesetz des Geistes, wo Bindung und Freiheit eine unlösliche Einheit geworden sind, wo Dei servitium gleich summa libertas geworden ist[1]). Das bedeutet freilich, daß der Mensch damit ganz auf Gott geworfen ist.

[1]) Vgl. Matth. 10, 19 f. Joh. 16, 13; 8, 31 ff. 1. Joh. 2, 20 u. 27. Röm. 8, 2 u. 14. Gal. 5, 18. Dazu die zahlreichen Psalmgebete um Leitung auf der rechten Bahn: 32, 8 f.; 73, 24; 31, 4; 27, 11; 139, 24.

Alle menschlichen Stützen, alles Sich-selbst-Überlassen ist ihm damit genommen. Nur in dem ständigen Hörsam- und Gehorsam-sein (ἔννομος Χριστοῦ 1. Kor. 9, 21) auf das geoffenbarte Wort erfolgt der Befehlsempfang aus der Ewigkeit. Derselbe Geist, dessen Zeugnis uns des Kindschaftsverhältnisses versichert (Röm. 8, 16), ist auch der Wegführer unseres Tuns[1]).

Ist aber der Geist „ein Quell, draus alle Weisheit fleußt", dann darf die christliche Ethik zu keiner Zeit bei einer rein formalen Beschreibung des Sittlichen stehen bleiben. Die bloße Betrachtung der Krisis unseres Werks ist zu bequem, als daß man darin verharren könnte. Die Beschreibung der über all unserem Tun liegenden Spannung von Gericht und Gnade ist noch nicht die volle Erfüllung dessen, was uns aufgetragen ist. Gewiß es möge sich hüten, eine christliche Ethik zu schaffen, wer nichts weiß von der „Krisis der Ethik" vom Evangelium her, aber der Geist Gottes will mehr und gibt mehr. Den zerschlagenen Herzen ist er nahe. Er will jeder Zeit und jedem Leben auch seinen inhaltlichen Willen kund tun, will sagen, was das besondere Gebot einer besonderen Stunde ist, sei es daß er uns schweigen oder reden, laufen oder ruhen, streiten oder heilen und verbinden heißt. Und wenn Gott auch immer wieder — weil wir schlecht gehört haben — richtend zerbrechen muß, was wir leibhaftig zu gestalten versuchten, so entbindet das nicht, sondern verpflichtet im Gegenteil nur noch stärker zu erneuter Inangriffnahme einer materialen Ausgestaltung der christlichen Ethik, wie sie Ehe, Schule, Kirche, Volk und Staat nach dem geheimnisvollen Wechsel der sich wandelnden geschichtlichen Situationen immer wieder neu fordern.

[1]) Luther, Sermon von guten Werken: „Daraus dann weiter folget, daß ein Christenmensch, in diesem Glauben lebend, nit darf eines Lehrers guter Werk; sondern was ihm furkumpt, das thut er, und ist alles wohl getan ... Also, ein Christenmensch, der in dieser Zuversicht gegen Gott lebt, weiß alle Ding, was zu thun ist, und thuts alles frohlich und frei." „Dann wer also lebet, daß er sich aller Gnaden gegen Gott vorsieht, dem gefället die geistliche Reinickeit wohl; drumb mag er so viel leichter der fleischlichen Unreinickeit widerstehen, und saget ihm gewißlich der Geist in solchem Glauben, wie er vermeiden soll bos Gedanken und alles, was der Keuscheit widert. Dann der Glaub gottlicher Huld, wie er ohn Unterlaß lebt und alle Werke wirket, so läßt auch nit nach seine Vermahnung in allen Dingen, die Gott angenehm oder verdrießlich; wie Sant Johannes in seiner Epistolen sagt: Ihr durft nit, daß euch jemand lehre; denn die gottliche Salbe, das ist, der Geist Gottes, lehret euch alle Ding (1. Joh. 2, 27)." E. A.² 16, 127 ff. Ein Christ „kann unterscheiden unter den Geistern des Irrtums, ihm ist gegeben die Gewalt über Teufel und Welt, so daß er nicht allein für sich Gottes Haus ist, sondern durch seine Werke der Welt raten kann, die dennoch so undankbar sein muß, daß sie ihn verfolgt und nicht leiden kann." Buchwald, Lutherpredigten I, 417. Vgl. auch Holl, Luther S. 223 A. 2 u. 3, S. 226 A. 2, S. 234 affert gratia iudicium omnium rerum; perfectus Christianus plenus spiritu potest decalogum quendam ordinare et de omnibus rectissime iudicare. Ebenso Schlatter, Dogma S. 471.

Unter den Hammerschlägen des Geistes, der das Alte unaufhörlich zerbricht, wird das wärmende Feuer neuer Klarheit und neuer Liebe aufleuchten.

Der Bruder des Gesetzes ist der Zwang, die Schwester der Freiheit ist die Freudigkeit. Wo der Geist lehrt, da treibt er auch zu fröhlichem Mut an. Wer im „Fleisch" wandelt, bringt stöhnend sein Opfer, wer vom Geist getrieben wird, empfängt Freudigkeit zum Verzicht und zur Hingabe[1]). Der Knecht plagt und quält sich, seine Schuldigkeit zu tun, der Sohn dient ex hilaritate et amore. Die bösen Gäste: Geiz, Neid, Unkeuschheit, Unversöhnlichkeit, Todesfurcht treibt auch der Gewappnete nicht aus seinem Haus. „Wenn aber ein Stärkerer über ihn kommt und überwindet ihn, so nimmt er ihm seinen Harnisch und teilet den Raub aus" (Luk. 11, 22). Wahre Selbstverleugnung, Zeugenmut, Geduld im Leiden, Eifer zum Gebet (von der Ausrüstung mit außerordentlichen Gaben der Heilung und Weissagung zu schweigen) kann auch der glühendste Zelot, der willensstärkste Asket nicht erzwingen; denn all sein Opfern ist befleckt durch die gewaltsame Anstrengung, die es ihm kostet. Wo aber der Wind des Geistes das Erstorbene anbläst, da tun sich die Gräber auf und das Verdorrte wird lebendig.

Wer nur ein wenig Bescheid weiß von dem, was unter der Wirkung des Evangeliums draußen auf den Missionsfeldern je und je geschehen ist und immer neu geschieht, wer die Glaubens- und Opferkraft getaufter Heidenchristen kennt, die zuvor „in schweren Banden" lagen, der möchte sich fast seiner „europäischen Theologie" schämen, die über schultheologischen Erörterungen und einer fast hundert Jahre lang währenden materialistischen Überflutung verlernt zu haben scheint, Gott Großes zuzutrauen und Großes von ihm zu erbitten. Hier muß die „gichtbrüchige Christenheit" (Blumhardt) des Abendlandes umkehren und wieder werden wie die Kinder, muß von den Unmündigen lernen, daß die Ersten die Letzten und die Letzten die Ersten sein werden. Was sich jedem beim missionskundlichen Studium aufdrängt, das ist die auffallende Parallele zu den paulinischen Aussagen über seine Missionserfahrung. Hier wie dort handelt es sich um „tatsächlich vor-

[1]) Luther: Im alten Menschen ist nichts denn Irrthum, dadurch ihn der Teufel ins Verderben führet. Aber der neue Mensch hat dagegen den Geist und Wahrheit, dadurch das Herz erleuchtet wird, welche bringet mit sich Gerechtigkeit und Heiligkeit, daß der Mensch Gottes Wort folget, und Lust hat zu gutem, göttlichem Wandel und Leben usw.' Wie dagegen aus dem Irrthum folget Lust und Liebe zu Sünden und aller Untugend. Solcher neuer Mensch ist geschaffen nach Gott, als ein Bild Gottes; das muß seyn ein ander Mensch, denn solche, die in Irrthum und Lüsten leben, ohne Gottes Erkenntnis und Gehorsam; denn, so er Gottes Bild seyn soll, so muß auch in ihm seyn recht göttlich Erkenntnis, Verstand und Sinn, und auch göttlich leben, der Gerechtigkeit und Heiligkeit folgen, wie Gott selbst ist." Predigt am 19. n. Tr. über Eph. 4, 22—28. E. A. 9, 311.

liegende und handgreiflich zu erweisende Wirkungen[1])". Es kommt (erinnert sei z. B. an die „Große Reue" auf der Insel Nias im Jahre 1917) zu einem Bruch mit der heidnischen Vergangenheit. Geisterfurcht und Tyrannei der Zauberei verlieren (wie damals in Ephesus) ihre Macht über hartgebundene Menschen. Scham und Reue, Zucht und Eifer des Gebets brechen in vormals stumpfen, verrohten Herzen auf. Und das alles nicht als moralische Zwangsleistung, sondern auf Grund der übermächtigen Bezeugung des Geistes durch das Wort[2]). Ebenso hat auch die Innere Mission ihre paulinischen Parallelen. Auch sie darf immer wieder erfahren, wie durch geistesmächtige Predigt von Kreuz und Auferstehung die damals wie heute höchst konkreten, aktuellen Laster der Großstädte (ἀκαθαρσία, πορνεία, πλεονεξία) überwunden werden und österliche Kräfte der ἁγνεία hervorbrechen[3]).

Das Werk des Geistes ist auf positive Ziele gerichtet. Deus occidendo vivificat. Gott macht nicht Halt beim Ausrotten der bösen Wurzel, es geht um Einpflanzung und Fruchtbarwerden eines neuen Keims. Dem sich frei dünkenden Willen (liberum arbitrium) wird seine Knechtschaft gezeigt und der geknechtete Wille (servum arbitrium) wird befreit (liberatum arbitrium). Auch die Gefühlswelt wird dem Gang dieser heiligen Ordnung unterworfen. Der verwirrende Rausch aller Sinne, der weiche, üppige Genuß religiöser Stimmungen, die schmerzliche Melancholie, die stürmische Lust werden ihrer zerstörenden Zuchtlosigkeit und Eigensucht überführt. Nicht um Virtuosen der Apathie auszubilden. Das antike Ideal der σωφροσύνη, das stoische Vorbild der ἀταραξία sind dem Glauben nicht verheißen noch aufgegeben. Ertötung der Leidenschaften zur starren Unempfindsamkeit ist nicht das Ende der Wege Gottes. „Gott will nicht durch das Evangelium die Natur ausreißen, sondern läßt bleiben, was natürlich ist, richtet es aber auf die rechte Bahn" (E. A. 34, 250f.) Ist auch das Gefühlsvermögen ein wesentlicher, entscheidend wirkender Bestandteil des gesamten, von Gott ge-

[1]) E. Sommerlath a. a. O. S. 89.

[2]) J. Dannholz, Im Banne des Geisterglaubens S. 130ff. „... beten lehren wir sie nicht, das können sie, nachdem sie Jesum gesehen, ja sie können es besser als wir, ihre Lehrer, denn sie haben viel unmittelbarer seine Herrlichkeit gesehen und sein Erbarmen gespürt, als er in ihr Leben eingriff mit starker Hand und ihnen aus der Not heraushalf und sie emporhob über ihre Angst. Und ebenso kann man den großen sittlichen Entschluß, den sie fassen, ein Wunder Gottes nennen." Leipzig 1916. Über das kräftige Wirksamwerden des Wortes im Herzen der Heiden während des Taufunterrichtes berichtet E. Strasser: Die Taufe in der Geschichte der deutschen ev.-luth. Mission, S. 34 A. 5, S. 66 A. 1, S. 25, 28, Leipzig 1925. Ebenso Keysser, Anutu im Papualand S. 58.

[3]) 1. Thess. 1, 3; 4, 9. 2. Th. 1, 3. 1. Kor. 6, 9—11. 2. Kor. 8, 1—5. Kol. 1, 4; 2, 11—13; 3, 5—10. Phil. 2, 13. Eph. 2, 1 u. 5; 3, 20.

schaffenen, geistigen Organismus, so kann die heiligende Macht des Geistes an diesem Gebiet, dessen Unordnung das Wollen und Denken jederzeit rächend verderben kann[1]), nicht unbezeugt vorübergehen. Der Geist richtet die *πάθη τῆς σαρκός*, aber er nötigt nicht zur Entmannung, sondern zur zuchtvollen Beherrschung der erotischen Kraft und zu ihrem reinen Gebrauch. Der Beter soll seine Worte nicht in wilder Glut erhitzen, nicht in selbstverlorenem Überschwang ersterben lassen, er soll auch nicht ängstlich oder verdrießlich schweigen, sondern reden, wie die lieben Kinder mit dem lieben Vater. Der vom Schmerz Gequälte darf unter der Herrschaft des Geistes nicht mehr in seinem Leid wühlen und darin haltlos untergehen — nicht um die Empfindungslosigkeit des Steins zu bekommen, sondern um die gehorsame Kraft derer zu erlangen, die selig gepriesen werden, weil sie Leid *tragen*. Die die Gemeinschaft so rasch zerstörende, stürmische Gewalt der Affekte muß sterben, nicht um der Unlust und der stummen Freudlosigkeit Raum zu machen, sondern um — durch die Gnade erlöst, das unseren Verkehr belebende und beglückende Band zu werden. Auch der Christ hat ein heißes Herz, nur daß das Feuer von reinem Altar genommen wird[2]). Wo das Gefühlsleben unter die reinigende, heiligende Zucht des Geistes genommen ist, da wird es zu einem wunderbaren Instrument göttlichen Lobpreises, weil ihm von Gott Fähigkeiten geheimnisvoller Schönheit und Tiefe verliehen sind, wie sie dem menschlichen Wollen und Denken nicht zu eigen sind. Das Leben jeder edlen Frau, die sich vom Gehorsam gegen Christus leiten läßt, ist dafür der klare, helle Beweis. Die Angst vor dem inneren Leben, die heute so modern geworden ist, hat ihren berechtigten Grund darin, daß die Überschätzung und Überreizung des Gefühlslebens je und je die schwersten, sittlich schädigenden Folgen für den Glaubensstand gehabt hat. Der Mißbrauch darf aber nicht dahin führen, daß die Abstumpfung und Verneinung der Empfindungen als das aufgegebene Ziel erscheint. Gott trennt uns vielmehr von der Verirrung und Verwirrung der Gefühle, die die Sünde mit sich

[1]) A. Schlatter, Die christl. Ethik: „Wir würden durch die Mißachtung der Empfindung den Willen schwächen und verlieren, erlangen dagegen durch die Stärkung des Gefühls die Willenskraft" (273). „Weil das starke Gefühl das Leben durch starkes Wollen und starkes Handeln schafft, ist es ein Gewinn, wenn uns die Freude und das Leid in überströmender Kraft zufließen und wir müssen uns verurteilen, wenn die Freude uns nicht ganz durchdringen, der Schmerz uns nicht kraftvoll erschüttern kann" (275). Ferner den ganzen Abschnitt S. 273—306: Die Ordnung unserer Gefühle. Derf.: Das christliche Dogma S. 134: „Starkes Empfinden und schwaches Denken oder umgekehrt heftiges Wirken und schwaches Empfinden sind Entstellungen unseres Lebens."

[2]) Vgl. Elert a. a. O. § 44, S. 77 A. 3, 143 A. 10.

gebracht hat, um sie durch Bindung an sich zu dem reinen Gebrauch ihrer ursprünglichen Bestimmung zu befreien.

Wir haben es gewagt auf Grund des stellvertretenden und organischen ἐν Χριστῷ von einem erneuerten Wollen und Fühlen im Leben des Glaubenden zu reden. Wir haben im Gegensatz zu allen immanenten Anschauungen der Philosophie das Zeugnis des Geistes an Gottes Freiheit und an das „Noch-nicht" eschatologischer Erfüllung gebunden. Es war das Ja der Lebendigmachung gegründet in dem härtesten Nein gegenüber dem schöpferischen Stolz des Menschen, aber wir haben uns unter diesen Voraussetzungen dann auch entschieden zu einer im Glaubensakt anhebenden Palingenesie bekannt. Ist es nun auch erlaubt, auf Grund der Offenbarung von einer erneuerten Erkenntnis zu reden oder hat sich hier der Glaube mit einem agnostischen Kritizismus zu bescheiden? Vielen erscheint der Versuch, nun auch noch an dieser Stelle einer σοφία σαρκική eine σοφία πνευματική, eine „Weisheit der Wiedergeburt" (Vilmar) entgegenzusetzen als der Inbegriff frommer Hybris schlechthin. Allein es ist nicht einzusehen, warum gerade an dieser Stelle mit den Aussagen über das erneuernde Wirken des Geistes abgebrochen werden sollte. Wie in Adam die Gesamtexistenz des Menschen nach Handeln, Empfindung und Denken zerstört worden ist, so soll nach der Schrift durch den zweiten Adam, Christus, das Verderben in seinem ganzen Umfang wieder aufgehoben werden (Röm. 5). Wird eine schon in diesem Aon anhebende Erlösung durch die von oben herabkommende Gabe des Geistes für Wille und Gefühl zugestanden, so muß auch an die Stelle der Weisheit dieser Welt (σοφία ἐπίγειος, ψυχική,) eine σοφία ἄνωθεν κατερχομένη treten. Liegt in der Sünde eine den Verstand verfinsternde Kraft[1]), so in Christus ein den Geist erleuchtendes Vermögen. Das N. T. läßt darüber jedenfalls keinen Zweifel. Vier deutlich zu erkennende Aussagen werden dort gemacht[2]).

1. Die ἀνακαίνωσις τοῦ νοός (Röm. 12,2) des Christen bedeutet Verzicht auf die eigene menschliche Weisheit, die aus den στοιχεῖα τοῦ κόσμου ihre schöpferische Erkenntnis nimmt. Die göttliche Weisheit ist nicht einfach höchst gesteigerte menschliche Erkenntniskraft. Die beiden Größen sind einander vielmehr indirekt proportional, so daß eine von der anderen aufgehoben wird (1. Kor. 1, 18ff.; 3, 18ff.).

2. Die Erleuchtung von der Erkenntnis der Klarheit Gottes entsteht im Angesichte Jesu Christi (2. Kor. 4,6), das heißt also, sie ist nicht auf dem Weg

[1]) 2. Kor. 1, 12. Jak. 3, 15 u. 17. 1. Tim. 6, 5. 2. Tim. 3, 8. Eph. 4, 18.
[2]) Büchsel, Der Geist Gottes im N. T. S. 323ff., 368—384.

intuitiver, hellseherischer Begabung zu gewinnen, sondern es ist eine von Gott selbst erzeugte, durch Gott selbst vermittelte und darum an Gottes Offenbarung gebundene Weisheit. „Nicht daß wir tüchtig sind von uns selber, etwas zu denken als von uns selber, sondern daß wir tüchtig sind, ist von Gott" (2. Kor. 3, 5). Nur von einer „dreifaltigen" Betrachtung her, nur unter dem Offenbarungs-Dreiklang von Schöpfung, Erlösung und Heiligung ist das *χάρισμα γνώσεως* (1. Kor. 12, 8) zu erlangen.

3. Die Erleuchtung in der Erkenntnis geht mit der Erneuerung des Willens Hand in Hand. Der Liebes- und Opfergedanke wird nicht gefährdet. Während das Fragen der weltlichen Weisheit leicht aufgeblasen macht, der Selbstverherrlichung dient und eine hochmütige Zuschauerrolle zuläßt, ist die Weisheit von oben immer gewissensmäßig gebunden und weiß sich zum Dienst verpflichtet (1. Kor. 8, 1—7; 4, 8—10; 13, 2). Das „Umsinnen" bedeutet immer eine Neugeburt der sittlichen wie der intellektuellen Begriffe.

4. Das jetzige *γιγνώσκειν*, auch das des *πνευματικός*, bleibt Stückwerk im Vergleich zu dem „Vollkommenen", das sich dereinst enthüllen wird (1. Kor. 13, 9—13). Wo „erleuchtete Augen des Verständnisses" sind, da sind sie gerichtet auf den „Reichtum Seines herrlichen Erbes" (Eph. 1, 18). Das natürliche Denken dagegen hält sich in seiner Produktivität jetzt schon für absolut, glaubt an unmittelbare , sinnenfällige Überführung der Wahrheit durch Verstand oder Wille und verachtet das Credo ut intelligam einer gottesfürchtigen Demut.

Damit ist klar geworden, was das „neue Denken" von jeder rationalen Metaphysik radikal trennt. Ein ontologischer Realismus, der im Akt des intelligere das esse ergreifen will, ist kein „frommes" Denken im Sinn des N. T. Denn Gott wird hier durch die selbsttätige Vernunft erreicht, die Seiner Gabe nicht bedarf. Eine immanente Erkenntnis Gottes aus der Natur kann nie zum Ziel führen, weil der auch in der Kreatur wirksam gewordene Adamsfluch den Betrachter vor eine letzte, schwere Dissonanz stellt, die sich erst auf dem gewaltigen Hintergrund des biblischen Gerichts- und Hoffnungsgedankens begreifen und ertragen läßt. Lobpreis der Schöpfung ist erst dort möglich, wo der Schöpfer erkannt wird als der, „der dir all deine Sünden vergibt und heilet all deine Gebrechen". Erst wo der deus in mundo incarnatus geliebt wird, gibt es auch ein amare mundum in deo. Auch jeder geschichtsphilosophische Versuch, der des 2. Artikels entbehren zu können glaubt, wird scheitern. Der in der Geschichte der Völker und Staaten wirksam werdende Geist läßt sich je nach Zeitumständen, Schicksal und persönlicher Lebensführung bald idealistisch-optimistisch, bald kritisch-pessimistisch

betrachten, solange nicht die eschatologische Schlüsselösung des Gerichts- und Gnadengedankens auf alles Geschehen angewendet wird. G. E. Lessing, Herder, Hegel auf der einen Seite, Schopenhauer, Spengler, Theodor Lessing auf der anderen Seite mögen dazu als Illustration dienen. Wo wir auch immer versuchen, die Welt transparent werden zu lassen, sei es in der Natur oder in der Geschichte, in der Verklärung des Leibes oder in der reinen Vernunft, es wird außerhalb des ἐν Χριστῷ nie gelingen. Warum?

Wenn nach der Anschauung des N. T. unsere begriffliche Not nur der theoretische Ausdruck unserer praktischen Schuld ist, wenn unsere Urteile nur allzusehr durch die Vorurteile und Vorteile der Selbstliebe bestimmt sind, dann kann es solange auch keine wahre Erkenntnis geben, als die Schuldenlast der verurteilenden und knechtenden Sünde noch auf uns liegt. Am deutlichsten wird diese herbe Wahrheit ja immer wieder gegenüber der Gestalt Jesu selbst und seinem Wort. Der in Leidenschaft Gefangene beurteilt die Christuswirklichkeit negativ, als Illusion. Der von sich selbst eingenommene Denker verachtet die armen Worte der Bibel. Der Friedlose, den die Schuld und die Qual vergeudeter Jahre ruhelos durchs Leben jagt, versucht vergebens eine Sinngebung des Sinnlosen in der Geschichte (Matth. 6, 22f.). Dem begierigen Blick wird die ganze Natur zu einer Stätte wildbegehrender und sich zerstörender Lust[1]). Hinter dem erkennenden Ich steht — das hat Karl Heim in seiner Glaubensgewißheit[2]) überzeugend dargelegt — das wollende Ich, das sich nur durch eine Abstraktion von dem andern lösen läßt und flüstert ihm seine Werturteile zu. Ist aber das unreine, die Vorstellungen trübende Wollen durch das Wort von der Vergebung getilgt und durch die Kraft des Geistes erneuert, dann muß damit auch von dem Denkvorgang die Last des Zweifels und der Blindheit weichen, dann wird auch die durch den Glauben erleuchtete Vernunft, die frühere „kluge Närrin", „ein schön, herrlich Instrument und Werkzeug Gottes" (Luther). Ist es Hochmut, ein Übersehen der selbstverschuldeten Schranken, außerhalb von Christus philosophierend auf die letzten Weltfragen gewisse Antwort geben zu wollen, so ist es eitel Kleinmut, auf Grund des Christus pro nobis et in nobis, der uns von Gott „zur Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligkeit und

[1]) A. Schlatter, Erläuterungen zum N. T. I, 63: „Für das, was uns die Natur sagt, ist es nicht gleichgültig, was wir selbst in unserem Geist als Bild Gottes tragen. Wer es an sich selbst ausgelöscht hat, für den hat auch die Natur ein gottloses Gesicht." Vgl. dazu auch den wertvollen Aufsatz von G. Weller, Das Problem des Denkens in seiner Anwendung auf die Bibel. N. K. Z. 1922, 33. Jahrg., S. 335—77. Ders.: Wiedergeburt des Denkens. Ev. Kirchenblatt für Württemberg 1921, Nr. 19.

[2]) Der ethische Charakter der letzten Entscheidung. S. 253—257. 3. Aufl.

Erlösung gemacht ist" (1. Kor. 1, 30), nicht die „Tiefe des Reichtums, beide der Weisheit und Erkenntnis Gottes" (Röm. 11, 33) sich schenken zu lassen.

Damit stehen wir vor der Entfaltung des christlichen Symbolgedankens[1]), der mit einer intuitiven Weltenschau so wenig zu tun haben will wie mit einem kalten Dualismus, der die Erde von Gott auch im Licht der Auferstehung schroff getrennt sein läßt. Paganistischer Animismus ist hier so fern wie ein pfingstloser Deismus. Überschwengliche Vergötterung der Kreatur ist hier so unmöglich wie die Kreatur auf Kosten eines reinen Spiritualismus in andachtsloser Verneinung auch der letzten Beziehung auf Gott zu entnehmen. Das wiedergeborene Denken des Glaubens nimmt seine Maßstäbe weder vom Pantheismus noch von der Transzendentalphilosophie, es hat sie in sich selbst, nämlich aus der überwältigenden, weltumspannenden Perspektive biblischer Offenbarung. Das Licht, das den Kosmos transparent macht, ist Jesus Christus als Retter, Erlöser und Vollender einer von Gott geschaffenen, aber von Gott gefallenen Schöpfung. Der in seinem Licht philosophierende Glaube hat allein Verheißung, zu wahrhaftigen Aussagen über das Ganze der Weltwirklichkeit zu gelangen; denn er wird von dem geleitet, durch den Gott ewig gültig geredet und gehandelt hat. Freilich dieses gläubige Denken trägt die Schmach Christi und sie wird keinen Augenblick von ihm genommen. Daß letzte Wahrheitserkenntnis gebunden sein soll an einen Mittler geschichtlicher Größe, erscheint dem verwegenen, kühnen, in sich selbst ruhenden Forschen, das sich selbst-handelnd seine Syntheſen aufbaut, als unnötige, ärgerliche Hemmung und Belastung. Wiederum, daß der Glaube an dieser Welt das Spirare resurrectionem wahrnehmen will, erscheint dem positivistischen Kritiker und Naturforscher als eitel Phantasterei. Gerade die Anfechtung von dieser Seite darf niemals aufgehoben werden; denn sie gehört zum Wesen der Sache. Es darf gar nicht sein, daß man in ruhenden Formen das „andere" Denken überzeugend beschreiben kann.

[1]) Auf die Kultur hat den Symbolgedanken angewandt Paul Tillich (Kirche und Kultur, Tübingen 1924. System der Wissenschaften, Göttingen 1923), auf die gottesdienstlichen Formen und das kirchliche Handeln Ludwig Heitmann (Vom Werden der neuen Gemeinde, Gießen 1925), auf das Wesen der Wortverkündigung Helm. Schreiner (Geist und Gestalt, Schwerin 1926). Tillich endigt bei einer panentheistischen Symbolik, wo schließlich alles, die Kunst, das Recht, die Wissenschaft kraft der ihr immanenten Geistigkeit zum Offenbarungswort wird. Heitmann und Schreiner versuchen das Symboldenken von der Rechtfertigungslehre her zu gestalten, sind aber in der Gefahr, von der Theologie des Wortes wieder in einen ontologischen Platonismus zurückzufallen. Vgl. die Übersicht, der ich mich auch in der inhaltlichen Beurteilung anschließe, bei A. Allwohn, Der Symbolbegriff in der Theologie. Theol. Blätter VI, 3. 1927. Derſ.: Rechtfertigungsglaube und kultische Form, ebd. VI, 12. 1927.

Damit wäre ja die ganze Existentialität des gläubigen Denkens wieder verloren gegangen. Außerhalb der Aktualität des Versöhnungs- und Auferstehungsglaubens muß dem Juden, Griechen und Christen alle Auferstehungssymbolik in der Welt des Geistes und der Natur als völlig unanschaulich und unnachweisbar erscheinen. Mit einem bloßen: „Wenn ihrs nicht fühlt, ihr werdet's nie erjagen" ist es hier nicht getan. Ist das Licht, in dem Gott und seine Schöpfung allein zu sehen sind, erloschen, so blickt uns nur der unruhige Wechsel einer blühenden und sterbenden, einer halb sinnvollen, halb widerspruchsvollen Welt an. Erst der Glaube vermag den Dualismus dieser Welt, wie wir ihn vorfinden, unter dem Aspekt von Gottes heilsgeschichtlicher Erlösungs-Dramatik recht zu deuten. Darum werden auch alle Erkenntnisaussagen des erlösten Denkens dialektisch geformt sein, das heißt: über der ganzen Welt wird die Zweiheit von Tod und Leben, von Fluch und Verheißung aufleuchten, der Tod als die uns sichtbar gegebene Wirklichkeit, der als verschuldete Folge des Falls erkannt und bejaht wird — das Leben, weil in dem Sieg Christi über der ganzen Welt ein großes Futurum resurrectionis steht. Solange wir erst im „Morgenglanz" der Ewigkeit weilen (Röm. 13, 12f.), dem die Schatten der Nacht noch nicht weichen wollen, solange gibt es für den Christen auch noch keine directa cognitio dei, sondern nur ein Symboldenken, das gebrochen ist in der Spannung des Habens und Nichthabens.

Was wir damit meinen, läßt sich am deutlichsten zeigen an der Stellung des Christen zur Natur. Das griechisch-spinozistische Symboldenken sieht in der Natur vom Aufgang bis zum Niedergang das Walten der ewigen Kraft. „Wenn im Unendlichen dasselbe sich wiederholend ewig fließt, das tausendfältige Gewölbe sich kräftig ineinander schließt, strömt Lebenslust aus allen Dingen, dem kleinsten wie dem größten Stern und alles Drängen, alles Ringen ist ewige Ruh in Gott dem Herrn". Goethes Naturgefühl, das in der Liebeshingabe an das Weib seine krönende Erfüllung findet[1]), der Hylozoismus der jonischen Naturphilosophie, Laotses Taolehre als kosmisch-mystisches Erahnen der das Weltall sinnvoll durchwaltenden Ordnungen, Gust. Th. Fechners Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht der Wissenschaft, Anker Larsens traumsichtige Naturschau, wo sich im seligen Zustand der Bewußtseinsverlorenheit das Geheimnis des Alls entschleiert („Stein der Weisen", „Bei offener Tür") — all das sind Versuche zur intuitiven Erlauschung des göttlichen Waltens in der Natur. Hier ist das Endliche schon im

[1]) Tobias Poehlmann, Goethes Naturanschauung in neutestamentlicher Beleuchtung S. 31f., 113f. Berlin 1927.

Unendlichen verschlungen und bedarf keiner Vollendung in Hoffnung mehr. Nicht allzufern davon steht das katholische Naturverständnis. Zu allen Zeiten hat es sich darum auch gern mit der mystisch-pantheistischen Naturverklärung der Romantiker verbündet. Gewisse Kreise in der katholischen Jugendbewegung der Gegenwart sind dafür der Beweis[1]). Vor allem aber ist hier an die römische Lehre von den Sakramenten und Sakramentalien zu erinnern. Wenn auch die Verwandlung des Irdischen ins Göttliche an das Geschichtsmysterium der Erlösung gebunden ist, in dem Augenblick, wo sie vollzogen ist, ist das Himmlische gegenständlich sichtbar geworden, kann zur Schau gestellt und ausgetragen werden. Der glaubende Blick ist überflüssig geworden über der ruhenden Anwesenheit des Heiligen in der endlichen Natur. Die Vollendung ist antizipiert, die Ewigkeit auf der Erde substanziert, nur weit massiver noch als in der künstlerischen Naturschau.

Im radikalsten Gegensatz dazu steht die reformierte Naturauffassung. Hier ist alles beherrscht von dem schroffsten Dualismus zwischen Natur und Gnade. Max Weber[2]) hat von dem großen „religionsgeschichtlichen Prozeß der Entzauberung der Welt" gesprochen, der mit der jüdischen Prophetie einsetzte und im Puritanismus seinen Abschluß fand. Die Neigung zum Nestorianismus in der reformierten Christologie, die Trennung des Abendmahls in zwei Handlungen im Himmel und auf Erden (cibus mentis) sind, könnte man sagen, nur der theologische Ausdruck für jene uns hier begegnende, absolute Scheidung von Leibhaftem und Geistigem, von Natur und Gnade. Es liegt darin gegenüber der Apotheose des Fleisches in den hemmungslosen Verwischungsversuchen der Romantik und des Vitalismus eine wunderbare, alttestamentliche Ehrfurcht vor der Majestät Gottes. Es liegt darin aber auch eine unbiblische Zerreißung von Himmel und Erde als dem Werk göttlicher Schöpferkraft, es liegt darin gegenüber dem neutestamentlichen Zeugnis von der Inkarnation und gegenüber Jesu Stellung zur Natur eine befremdende Kälte und Härte. Wenn auch die Auferstehung des Fleisches, die Erneuerung der Erde vom reformierten Bekenntnis bejaht wird, es fehlen der

[1]) A. Köberle, Die Religiosität der katholischen Jugendbewegung. Zeitwende 1926, II, 1, S. 74ff.

[2]) Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus S. 17—206, bes. 94ff., 116ff. Tübingen 1922. Die ausgezeichneten Beobachtungen M. Webers sind dadurch beeinträchtigt, daß er die „Innerlichkeit des Luthertums" durch die allzunahe Verwandtschaft mit W. Dilthey und E. Troeltsch viel zu sehr von künstlerischen, naturphilosophisch-immanenten Kategorien statt von der christlichen Pneumatologie aus würdigt. Auch in der Naturauffassung spielen im Luthertum der Rechtfertigungsgedanke und die Eschatologie eine ganz andere Rolle, als es Weber gesehen hat.

christlichen Hoffnung dort dafür die Anknüpfungspunkte aus der rechten biblischen Beurteilung und Wertung der gegenwärtigen Schöpfung[1]). Kultus und Kunst, Bild und Musik, natürliche Sinnenfreude, überhaupt alles Leibhaftige in der Schöpfung mußte sterben vor dieser argwöhnisch feindlichen Verurteilung der Erde[2]). Man glaubte, nur zwischen dem Entweder-Oder von Gottes Ehre und eitler Kreatürlichkeit wählen zu können, ein drittes schien ausgeschlossen. Es konnte gar nicht anders sein, als daß nach dieser Entleerung der Schöpfung, nach dieser „hygienischen Rationalisierung" der Natur (M. Weber a. a. O. 118 A. 2) Gott entweder ethisch rationalisiert oder mystisch spiritualisiert werden mußte. Der ins rein Geistige isolierte Mensch hatte nur die Wahl zwischen einer gehorsamen Bearbeitung der Erde und ihrer Materialien als dem von Gott zur Pflichterfüllung gesetzten Übungsgeräte — oder dem weltflüchtigen Aufschwung aus der entgöttlichten Erde zu einem reinen Geistwesen in der Höhe. Sakramentslose Gesetzlichkeit und asketische Mystik sind denn beide mit innerer Notwendigkeit im Lauf der Entwicklung aus dem Calvinismus hervorgewachsen[3]). Schleiermachers Theologie ließe sich von daher ganz wohl auch einmal als philosophischer Calvinismus würdigen.

Für das Luthertum sind all diese Wege gleich ungangbar: die Sinnenverklärung der Naturromantik, der magische Idealismus eines Goethe und Novalis, wie die reine Vergeistigung durch verachtende Ausschaltung der Erde und ihrer Leiblichkeit. Für Luther sind aus der Natur gewonnene Meditationen über die Weisheit Gottes außerhalb von Christus und seinem Wort „fürwitziges Fabelwerk", damit aber, „daß Christus geboren ist, hat er alles geheiligt, das wir sind und tun nach dem natürlichen Leben". Was für Jesu Auge naturhaft bestand kraft seiner Einheit mit dem Vater, das besaß Martin Luther kraft der Versöhnung und der Lebendigmachung durch den Vater. Wie Jesu Gleichnisse und Naturwunder die innigste Bezogenheit

[1]) Martensen, Die christliche Dogmatik § 269, Berlin 1870.

[2]) Max Weber, a. a. O. S. 95: „Der echte Puritaner verwarf ja sogar jede Spur von religiösen Zeremonien am Grab und begrub die ihm Nächststehenden sang- und klanglos." S. 185: „Der zornige Haß der Puritaner ... verfolgte das christliche Weihnachtsfest ganz ebenso wie den Maibaum und die unbefangene kirchliche Kunstübung." M. Weber betont jedoch mehrmals, daß all diese Aussagen für die Person Calvins nur mit Einschränkung gelten können. Vgl. auch H. Böhmer, Ges. Aufsätze S. 49: „Der Calvinismus Calvins, der mit dem Puritanismus keineswegs identisch ist."

[3]) H. Preuß, Lutherische und reformierte Frömmigkeit. Allg. E. L. K. Z. 1913 Nr. 9—14. Derf. ebd. 1927, Sp. 78 f. Derf., Die deutsche Frömmigkeit im Spiegel der bildenden Kunst S. 302 A. 446, Berlin 1926. E. Strasser, Das Wesen der luth Kunst, Ihmelsfestschrift S. 428 ff.

von Himmel und Erde ausdrücken[1]), so war auch Luthers Glaube, den er mit all seinen Auswirkungen immer als reines Geschenk empfand, geöffnet für die gottgeschaffene Zusammengehörigkeit von Natur und heiligem Geist. Er besaß jene erneute Erkenntnis im Angesicht Jesu Christi, die ihm das Große und Kleine in der Schöpfungswerkstätte Gottes zum Zeichen seiner Güte und seines Ernstes machte. Die blühenden Bäume im Garten werden ihm zu österlichen Predigern. „Gelobet sei Gott, der Schöpfer, der aus toten erstorbenen Kreaturen im Lenzen alles wieder lebendig machet!... Da haben wir ein schön Bild der Totenauferstehung. Der Winter ist der Tod, der Sommer aber die Auferstehung der Toten, da es dann alles lebendig wird und wieder grünet."

Aber auch die Kirchhofseite der Natur, deren unerbittliche Wahrnehmung den christlichen Symbolgedanken gegenüber dem allgemein-religiösen und ästhetischen unterscheidet, ist seinem beobachtenden Blick ständig gegenwärtig. Die Grenzen und Hemmungen unserer Naturbetrachtung erinnern Luther an das verlorene Paradies. „Die Sonne ist ein schön Werk Gottes, das wir dennoch nicht können ansehen noch mit den Augen darinnen haften, sondern müssen ihr den Rücken zukehren. Ach lieber Herr Gott, wenn wir wären im Paradies blieben, so hätten wir die Sonne können mit stracken Augen ansehen ohn all Hindernis und Schmerz." „Ach wie würde ein Mensch, wenn Adam nicht gesündigt hätte, Gott in allen Kreaturen erkannt, gelobet und geliebet und gepreiset haben, also daß er auch in den kleinsten Blümlein Gottes Allmacht, Weisheit und Güte bedacht und gesehen hätte!"[2]). Darum wird über aller Pracht und Schönheit der Natur nie vergessen, daß wir „Pilgrime und Fremdlinge" sind, die nach einer vollkommeneren Heimat unterwegs sind. Das Motiv: Relinquenda tritt immer wieder auf. Paul Gerhardts „Ach, denk ich, ist es hier so schön" lesen wir schon bei Luther: „Hat Gott jenes ver-

[1]) A. Schlatter, Zu Matth. 5, 45 a. a. O. I, 62f: „Wir sehen an diesem Wort, was für Jesus die Natur gewesen ist. Sie sieht ihn freundlich an als seines Vaters Werk, der freilich droben in den Himmeln ist, höher als alle Natur und über ihr sein himmlisches Reich hat, aber auch der Natur etwas von seiner Art gegeben hat; denn er hat sie für uns zu einer unerschöpflichen Wohltat gemacht. Darum war für Jesus jeder Aufgang der Sonne eine neue Berufung zum Wohltun an allen, Guten und Bösen."

[2]) Luthers Naturauffassung ist meines Wissens leider noch nicht im Zusammenhang dargestellt worden. Die obigen Zitate stehen bei J. Köstlin, Martin Luther, Sein Leben und seine Schriften, S. 508ff., Elberfeld 1883 und bei Carl Burk, Martin Luther, S. 240f., Stuttgart 1883. Kostbares Material dazu findet sich in den Tischreden Doktor Martin Luthers: Von Gottes Werken S. 20—41, Von der Schöpfung S. 41—47. Weim. A. Bd. VI und in seinen Predigten zu Matth. 6, 26ff. u. 1. Kor. 15. Ausführlicher habe ich obige Gedanken wiedergegeben in dem Aufsatz: Der erneuerte Anblick der Natur. Zeitwende IV, 8, 1928.

gängliche Reich so schön geschaffen, wie viel schöner wird er das unvergängliche, ewige Reich machen!" Und im Maien ruft er: „Ach, daß wir Gott recht vertrauen könnten. Was wird doch in jenem Leben werden, so Gott solche Lust kann anzeigen in dieser unserer Pilgerschaft" (Köstlin a. a. O. II, 510).

Mit den aus dem Reichtum von Luthers Schriften hier gewählten „Zeichen"[1]) ist die Gleichnishaftigkeit des Kreatürlichen, wie sie sich dem Glauben in actu fidei schenkt, nicht erschöpft. Morgen und Abend, Jahreszeiten und Stufen des Lebensalters, Saat und Ernte, unser Leib und das tägliche Brot, Zeit und Raum, das alles redet jetzt für den, der Ohren hat zu hören und Augen zu sehen, Gottes heilig-ernste und liebreiche Sprache[2]). Es handelt sich hier nicht nur um künstlerische Gleichnisbilder, die man prägen kann, wenn genügend poetische Kraft und Phantasie und die Lust dazu vorhanden ist, sondern es ist Gottes an uns gerichtete, reale, persönliche Predigt, die der Glaube aus der Sprache Seiner Werke zu vernehmen vermag und dankbar vernehmen soll. „Hier wird viel mehr angebetet als erkannt", möchte man mit Augustin sagen. Wer Gott im Sohn ins Herz gesehen hat, der darf ihm auch in seiner Schöpfung ins Angesicht schauen. Ist Christus „aller Kreaturen Anfang, Mittel und Ende" (E. A. 45, 324), „durch den, von dem und in dem sie ihr Leben und Wesen haben" (Joh. 1, 3) so wird der, der seiner revelatio specialis vertraut, durch ihn selber zur revelatio generalis geführt werden. Der Glaube sieht dann nicht mehr bloß die „Werktagskleider" einer durchgängig gefallenen Schöpfung, er sieht als

---

[1]) Das Wort „Zeichen" ist entschieden glücklicher als die Worte „Symbol" und „Gleichnis". Jenes ist ausgesprochen eschatologisch, diese (wegen der Nähe zu Spinoza, Goethe, Keyserling) ausgesprochen ontologisch. Der Prüfstein jeder Theologie, die mit dem Symbolbegriff arbeitet, ist ihre Verwendung des Wortes „Sakrament". Wo alles zum Sakrament wird, das Essen, die Ehe, der Tanz, da ist die biblische Linie unbedingt verlassen. Das Sakrament muß seinen Charakter der Fremdheit, der besonderen, offenbarungsmäßigen, heilschaffenden, göttlichen Stiftung, gegenüber allen andern kreatürlichen Setzungen behalten. Sonst kommt es zu einer heillosen Verwirrung, wo Gottes gewisse Gaben und schwankende, menschliche Glaubenserkenntnisse und Schauungen distanzlos ineinander übergehen.

[2]) Ein sehr ernsthafter Versuch, eine solche „Symbolik" vom Glauben aus im einzelnen durchzuführen, findet sich in dem „Berneuchener Buch" S. 102ff., Hamburg 1926, nur möchte man die pneumatische Gleichnishaftigkeit, die hier alles durchzieht, viel stärker christozentrisch gebunden wissen. Auch die dunklen, irrationalen Seiten sind in der Gleichnissprache bei Luther ungleich stärker zu hören, als es hier der Fall ist. Vielfach ist das Ja lauter ausgefallen, als wir es hier als „Wanderer" zu sagen wagen dürfen. Vgl. die Rezensionen über das B. B. von P. Althaus, Th. Lit. Z. 1927 Nr. 10, W. Loew, Lebensweihe und Evangelium, Eckart III. 3, 1927. Derf., Kulturelle Formung und kirchliches Handeln. Zw. d. Z. V, 6. 1927. K. Fischer, Um die Not der Kirche. Zeitwende IV, 10 1928. Otto Fricke, Wort Gottes u. Kirche, Zw. d. Z. VI, 116ff. 1928.

ein „in Hoffnung Fröhlicher" (Röm. 12, 12) wieder die „Sonntagskleider", wie sie die reine Welt Gottes im Anfang trägt und am Ende aller Tage wieder neu tragen wird. Nicht Goethe, Keller, Dehmel, auch nicht Thomas, auch (nicht mehr, noch nicht wieder) Gellert, wohl aber Luther, Dürer, Paul Gerhardt, Joh. Seb. Bach, M. Claudius, Löhe[1]), besaßen solchen Blick der Hoffnung. Während die einen Gott und Welt gleichsetzten oder in kosmologischen Beweisen von der Welt zu Gott aufstiegen, begegneten die andern Gott in dem Christus incarnatus, gingen von da den Weg zum 3. Artikel, fanden dort den Ersten kraft des biblischen Organismus, in dem Leibliches und Geistiges in soteriologischer Einheit zusammengeschlossen ist.

Das neutestamentliche Denken kennt nicht die griechische Unmittelbarkeit des Erkennens aus einer apriori angelegten Naturschau im Weltengrund. Ebenso verneint es aber auch die dualistische Zertrennung von Leib und Geist, wodurch das Christentum zum metaphysischen Spiritualismus verflüchtigt wird. Wohl aber kennt es eine Metanoetik, ein erleuchtetes Denken über den Kosmos durch transzendente Offenbarungssetzungen. Es ist kaum auszusagen, von welcher Tragweite es werden könnte, wenn eine Theologie des Glaubens wieder den Mut fände, ebenso wie von der Erneuerung des Willens und der Empfindungen auch von der Erneuerung eines solchen Denkens mit Vollmacht zu reden. Am besten macht man sich die schwerwiegenden Folgen eines glaubenslosen Naturanblicks, eines pfingstlosen Denkens klar an den praktischen Wirkungen, die die rationalistische Zerteilung der Welt in eine rein physisch-materielle und in eine rein geistige Wertsphäre nach allen Seiten hin angerichtet hat.

---

[1]) Es ist der gleiche Paul Gerhardt, der die „Güldene Sonne", das „Geh aus, mein Herz" und „Nun ruhen alle Wälder" schrieb, der, obwohl er „keine Streitnatur" war, lieber sein Amt verlassen wollte, als den Revers seines reformierten Kurfürsten unterschreiben. Gewöhnlich erklärt man sich diese seine Haltung damit, daß „bedauerlicherweise" neben dem „warmherzigen" Dichter auch noch ein „starrer Theologe" Gerhardt nebenherlief. Allein man vergißt dabei, daß er nur als der bekenntnistreue Sohn seiner luth. Kirche gerade solche Morgen-, Abend- und Sommerlieder schreiben konnte.

Erst recht gilt das gleiche von Joh. Seb. Bach; A. Schweitzer bemerkt einmal treffend: Was wäre aus Bach geworden, „wenn er in Zürich oder Genf das Licht der Welt erblickt hätte"? Nur auf dem Boden des Luthertums konnte ein solcher Geist sich entfalten, in der Kirche der Meyfarth, Eber, Heermann, Matthesius, Herberger und Benj. Schmolck. Es ist derselbe Meister, der nicht erlaubte, daß seine Kinder in Köthen die reformierte Schule besuchten, der in seiner Bibliothek eine Gesamtausgabe der Schriften Luthers, Taulers Predigten und Arndts Wahres Christentum stehen hatte. A. Schweitzer, J. S. Bach S. 153f. u. 28. Leipzig 1922. H. Preuß, Bachs Bibliothek, Festgabe für Th. Zahn. Leipzig 1928. Ebenso: H. Kreßel, Löhe als Künstler. A. E. L. K. Z. 1927, Nr. 50—52.

Steht der Mensch nicht mehr als geistleibliche, organische Einheit vor Gott, sondern nur noch mit seinem sittlich-intelligiblen Ich (Kant), so wird der Leib zu einem rein stofflichen Produkt erniedrigt und als solcher auch mißbraucht. Alle leibliche Betätigung, Essen und Spielen, Handwerk und Kunst, wird unfromm, erstarrt zur Technik und Mechanik oder wird zur Befriedigung niedriger Sinnlichkeit entehrt. Während die einen so weihelos in grobem Materialismus versinken, versteigen sich die andern in eine hochmütige, verlogene Geistigkeit. Nur auf diesem Boden kann eine „Philosophie des Stolzes" (Sartorius) und eine „Theologie der Rhetorik" (Vilmar) entstehen. Nur von hier aus kann man vergessen, daß ja doch auch unser gesamtes Denken ständig an unsere Leiblichkeit gebunden ist, die tägliches Geschenk ist, und daß ohne das Wunder der Schöpfung auch der Denkakt nicht gedacht werden kann. Der biblische Mensch, der unter dem lebendigen Eindruck der Ganzheit und Einheit von Leib und Geist steht, weiß sich darum auch bei seiner Erkenntnisarbeit in ständiger, leiblicher Abhängigkeit von dem Herrn, der beides geben oder versagen kann. Schon darum behauptet er keine Autonomie der Erkenntnis[1]). Ebenso weiß er sich darum auch immer dankbar und verantwortlich gebunden an die Brüder, deren Arbeit um den Ertrag des Erdbodens ihm erst den Höhenflug seiner Gedanken ermöglicht. Die leibliche Bedingtheit des geistigen Schaffens zu vergessen, ist wirklichkeitsfremd, anmaßend und lieblos. Alles leiblos-abstrakte, spirituelle Philosophieren individualisiert und isoliert. Die Erkenntnis der Erde als der Stätte Gottes aber vermag selbst soziale Klassengegensätze zu überbrücken und hat gemeindebauende Kraft. Erst recht ist klar, daß über einer intelligiblen Welt unsterblicher Werte die Eschatologie in der Kirche völlig verkümmern mußte. Über dem reinen Seelenglauben vergaß man die Erde, die Auferstehung des Fleisches, den Leib der Gemeinde. Hatte die Erde als leibliche Erscheinung in dem Plan Gottes keinen Wert und Sinn, so bedurfte es auch keiner consumatio et renovatio mundi mehr zur Erlangung ewigen Lebens. Für die neuplatonische und animistische Seelenvorstellung genügte der Tod zum willkommenen Ausgang aus einer belanglosen Erde, über deren Schicksal man sich weiter keine Gedanken machte beim Eingang in das Leben reiner Geistwesen.

Es ist die Tragik des deutschen Idealismus, daß auch er über den unbiblischen Dualismus von einer naturlosen Sittlichkeit und einer sittlich unfruchtbaren Naturphilosophie nicht wirklich hinausgekommen ist. Fichte war ein „durch und durch sittlicher" Charakter, aber indem bei ihm das geistige Ich

[1]) K. Francke, a. a. O. S. 5 f.

zum alleinigen Produzenten der Wirklichkeit wurde, wurde seine Wissenschaftslehre rein subjektiv-phänomenalistisch. „Kant und Fichte haben die Philosophie naturlos gemacht"[1]). Der Gegenschlag gegen Fichtes naturfeindlichen, subjektiven Idealismus führte zu dem „ästhetischen Naturpantheismus" der Romantiker und zu der Naturphilosophie eines Schelling, Franz v. Baader und v. Schaden. Hier bei Schelling kam die „Leiblichkeit" der Wege Gottes zum gebührenden Ausdruck, das Sittliche aber lag ihm gleich den Romantikern (um mit Theob. Zieglers hartem Ausdruck zu reden, a. a. O. 56) „durchaus fern"[2]). Dennoch ist es zum Verständnis des Luthertums der ernsthaftesten Beachtung wert, daß sich im 19. Jahrhundert so viele, bedeutende, lutherische Theologen und Forscher von der Schellingschen Schule stark befruchten ließen. Hofmann, Vilmar, Rocholl, Sartorius, Martensen, Culmann, Adolf und Leonhard Stählin, Stahl, Steffens, G. H. v. Schubert, Hamberger, W. Preger (Schlatter) — um nur einige zu nennen — empfanden, ohne den Abstand zu übersehen, gegenüber einem rein ethisch oder intelligibel postulierten Gottesgedanken hier bei Schelling, Baader und Schaden das lutherische Anliegen von der „Leiblichkeit der Taten Gottes" wieder verstanden. Jedenfalls darf man sagen: daß sie hier in die Schule gingen, ist ihnen zum Verständnis für die Eigenart ihrer Kirche ohne Zweifel besser bekommen, als wenn sie beim Neukantianismus gelernt hätten[3]). Freilich als philosophische Prolegomena zu einer philosophia sacra des christlichen Glaubens genügt weder Fichtes ethischer Ich-Absolutismus noch Schellings religiöse Naturschau, die Theologie kann sich wohl von da und dort gewisse Richtungen weisen lassen, kann an anderer Fehler und Mängel lernen, im übrigen aber harren wir noch einer Natur- und Geschichtsphilosophie, die, aus lebendigem Christusglauben heraus geboren, in Einheit mit den Aussagen der Schrift, das „dreifaltige" Wirken Gottes an seiner Schöpfung in umfassender Tiefe und Klarheit bezeugt und zeigt.

Wir haben das dreifache Amt des Geistes nach seiner strafenden und segnenden Wirkung kennengelernt. Wie der Geist nichts von der Krisis aus-

---

[1]) Theob. Ziegler, Die geistigen und sozialen Strömungen im 19. und 20. Jahrhundert, S. 64 und 53f. Berlin 1921. RGG. 2. Aufl. s. v. Fichte Sp. 578.

[2]) Vgl. auch Em. Hirsch, Die idealistische Philosophie und das Christentum, S. 224 A. 4.

[3]) W. Elert, Wirkungen der lutherischen Abendmahlslehre in der Geschichte der Weltanschauung. A. E. L. K. Z. 1927, S. 747. H. Knittermeyer, Schelling und die romantische Schule, München 1929. Zum Einfluß Schellings auf Rocholl s. Elert, Kampf d. Chr. S. 184f., auf J. Stahl R. E.[3] 18, 745, auf Hofmann Frank-Grützmacher a. a. O. S. 266, P. Wapler, Die Theologie Hofmanns in ihrem Verhältnis zu Sch.s positiver Philosophie. N. K. Z. S. 699ff. 1905.

nimmt, so auch nichts von der Erneuerung. Wie unter seinem Richten jeder Erhöhte zum humilis wird, so unter seinem Aufrichten jeder humilis zum Erhöhten. Deposuit potentes de sede et exaltavit humiles. Esurientes implevit bonis et divites dimisit inanes (Luk. 2, 51). In den Schwachen ist die Kraft Gottes mächtig, daß sie Menschen werden dürfen mit erneuten Gedanken, Gefühlen und Zielen und mit neuer Kraft, das bisher vergeblich Erstrebte zu vollbringen. „Der heilige Geist macht die Person anders und wandelt sie in einen neuen Menschen, der alsdann eine andere Vernunft, einen anderen Willen hat, geneiget zum Guten" (Luther)[1].

Der Kirche Christi hat es denn auch nie an Männern und Frauen gefehlt, die Gott ehrten durch das bußfertige Bekenntnis ihrer Sünde und Gebrechlichkeit und die darin reich wurden an „Früchten des Geistes", an Kraft, an Liebe, an Klarheit der Erkenntnis. Es ist darum auch schlechterdings nicht einzusehen, warum es verboten sein soll, aus der Geschichte der Kirche als Beispiele Namen derer zu nennen, die der vergebenden und heiligenden Macht Gottes in seinem Wort glaubten und deren Gang dadurch nach dem Zeugnis vieler zu einem Segensstrom lebendigen Wassers wurde. Nach der Apologie (223, 4) soll man Gott Dank sagen, „daß er uns an den Heiligen Exempel seiner Gnade hat dargestellet, daß er hat Lehrer in der Kirchen und andere Gaben gegeben, und die Gaben, weil sie groß sein, soll man sie hoch preisen, auch die Heiligen selbst loben, die solcher Gaben wohl gebraucht haben, wie Christus im Evangelio lobt die treuen Knechte". Zur actio gratiarum fügt das Bekenntnis die confirmatio fidei nostrae und die imitatio durch das Exempel derer, die im Glauben, Lieben und Dulden treu

[1]) Wenn wir uns nähere Ausführungen darüber hier auch versagen wollen, so sei doch der Vollständigkeit wegen wenigstens noch angedeutet, daß das erneuernde Wirken des Geistes nicht nur auf Vernunft, Wille und Gemüt des Glaubenden wirkt, sondern auch auf seine Leiblichkeit. Männer wie Bengel, Vilmar, Harleß, Kähler, Richard Rothe, Bezzel (Der 2. Glaubensart. S. 12), H. O. Kausch (Theol. Meditationen S. 392 ff. Berlin 1901), P. Althaus (Die letzten Dinge[3] S. 264 f.) u. a. haben auf Grund von 2. Kor. 3, 18 immer wieder aufmerksam gemacht, daß auch in dem πρόσωπον eines im Glauben tief begründeten Christen etwas von der δόξα des Geistes aufleuchtet. Als Stephanus vor dem Synedrium sein Zeugnis ablegte, da „sahen auf ihn alle, die im Rat saßen, und sahen sein Angesicht" (Acta 6, 15). Bengel sagt zu Apostelgesch. 20, 38: „Vel aspectus Pauli habebat vim paracleticam." Bekannt ist, wie der Vater Bodelschwingh auf 2 junge Studenten wirkte, die einst zu ihm kamen. Daß das „Es glänzet der Christen inwendiges Leben" (Chr. Fr. Richter) nichts zu tun hat mit starker, schöner, vitaler Leiblichkeit, sondern im Gegenteil allermeist ein „Von außen oft arm und gering scheinen" (Vers 2) ist, bedarf an diesem Ort wohl keiner weiteren Ausführung. Vgl. H. Bezzel, A. Bengel, ein Lehrer unserer Tage, S. 4. Stuttgart 1916. Derſ., Der 3. Glaubensartikel S. 66. Dazu das Zeugnis des Arztes: W. Vermeil, Geist und Leib S. 17 f. Berlin 1927.

waren. Die schroffe Verwerfung der invocatio sanctorum (Aug. XXI) hat im Luthertum nie das dankbare, vorbildliche Gedächtnis großer Lehrer und Diener der Kirche untergraben. Geschichtliche Hinweise auf die Segensspuren solcher Männer braucht man darum nicht gleich als „kleine Allerheiligenlitanei" zu verdächtigen[1]). Im Gegenteil, es ist dringend zu wünschen, daß die Theologie als Wissenschaft wie als Verkündigung in Kirche und Schule in ganz anderem Umfang als bisher die reichen Schätze hebt, die in der Geschichte der christlichen Frömmigkeit und Biographie für Erkennen und Handeln noch verborgen ruhen. Das evangelische Deutschland braucht dazu weder nach Rom noch nach England zu gehen, wenn es nach Zeugen der Rechtfertigung und Heiligung sucht. Wer die vita der Bengel, Rieger, Hofacker, Blumhardt[2]), Löhe und Harms kennt, um in willkürlicher Auswahl nur einige zu nennen, der sieht Gestalten vor sich, nach ihrem eigenen Bekenntnis „von Natur geneigt, Gott und den Nächsten zu hassen" (Heidelberger Katechismus), durch die Machtwirkung der Gnade aber reich gemacht zu einer Fülle des Geistes, von der wir gut tun in unserer Armut heute noch zu zehren. Freilich

[1]) K. Barth, Der römische Katholizismus als Frage an die prot. Kirche, Zw. d. Z. VI, 4 S. 300, gerichtet gegen K. Heim, Das Wesen des ev. Christentums S. 102, 3. Aufl.

[2]) Ed. Thurneysens Versuch, „Christoph Blumhardt" (München 1926), der „alles, nur kein Parteimann war" (S. 9), für die Barthsche Dogmatik in Beschlag zu nehmen, scheint mir nicht geglückt. Wenn einer bezeugt hat, daß Gott sich auf Erden nicht nur mächtig erweist im „Unrecht-Haben des Menschen" und in der „christlichen Niederlage" (S. 56—58), sondern auch in der Mitteilung realer Gaben der Erneuerung, so war es Blumhardt. Er konnte von einem vom Geist berührten Menschen sagen: „Aus seiner ganzen Atmosphäre wird eine Kraft strömen, ein wohltuender Einfluß überallhin fühlbar werden; die Kraft in einem solchen Menschen ist ein sich Verbreitendes, ein Flüssiges, ein Fluidum" (Blumhardt, Vater und Sohn S. 84). Ferner seien noch einige Stellen aus dem II. Band der Ausgabe von Lejeune zitiert, aus dem auch Thurn. geschöpft hat. S. 98: „Uns darf es wohl gelüsten, daß wir wieder vernehmen die Stimme unseres Gottes; uns darf es wohl gelüsten, daß wir wieder erleben das Leben des auferstandenen Jesus Christus; uns darf es wohl gelüsten, daß wieder sichtbar werden die Kräfte und die Lichter des Hl. Geistes zur Ehre Gottes. Es ist ein Zeichen von der Umnachtung gerade der Christen, daß sie Jahrhunderte lang nicht nur nichts erleben, sondern daß sie auch das Erleben nicht nötig zu haben glaubten." S. 143: „So denkt auch heute kaum jemand daran, daß der Heiland gekommen ist, um auf Erden ganz andere Zustände innerlich zu schaffen, daß wirklich Gottes Herrlichkeit und Gottes Leben die Erde umgestalte; ja man hat sich eine Dogmatik ausgebildet, die das unter allen Umständen für Schwärmerei erklärt, so daß man nur noch nach dem Tode selig werden darf, auf Erden aber nichts von Gott erwarten kann." S. 476: „Denn das muß ich immer wieder sagen, und dafür will ich mit meinem Haus das Leben einsetzen: Es muß das, was göttlich ist, ins Irdische hinein." S. 386: „Es ist die größte Schmach, die wir unserm Gott antun können, wenn wir sagen: ‚Hier auf Erden wird ewig nichts, da haben wir nichts zu erwarten; und es ist die größte Mißachtung aller Worte Gottes in der Schrift, wenn wir diese freudigste Hoffnung der Apostel in der Weise abweisen, daß wir uns einfach ergeben in das Schicksal dieser Erde und alles laufen lassen, wie es läuft."

auf rhetorische Fragen, ob „etwa ein Begeisterter da sei", der von sich behaupten könne, er liebe Gott und den Nächsten, wären sie gewiß nicht aufgestanden[1]). Empfangener Gaben rühmt man sich nicht, läßt sie auch nicht öffentlich anstaunen. Wer aus sich selber keine Frucht hat, sondern alles, was er hat, durch Gott hat, der meldet seine Heiligung nicht laut an, ja er macht sie überhaupt nicht mehr zum Gegenstand abmessender, anmaßender Reflexion. „Nur in seinen Früchten soll es offenbar werden, nicht sollen wir es durch Selbstbeobachtung und Selbstbespiegelung ans Licht ziehen wollen: das würde ja nur den Geist betrüben und das Wachstum der Liebe aufhalten"[2]).

Gerade in solcher im Kreuzesfeuer der Rechtfertigung täglich neu geborenen Demut aber wird ein Mensch dann geschickt zum Dienste Gottes. Die gleichen Kräfte, mit denen er Gott entehrte, als er in Sünden tot war, wollen jetzt frei werden zum Lob Seiner Herrlichkeit. Aus trotziger, natürlicher Willenskraft soll die Treue eines starken, tapferen Gehorsams erwachsen. Wer leidenschaftlich verfolgte, folgt jetzt nach. Weichliche Empfindsamkeit darf sich wandeln in liebreiches Verstehen gegenüber der Not des Nächsten. Bohrender Zweifel kann werden zu geistesmächtigem Nachdenken von Gottes Weisheitsgedanken. Sind Verstand, Wille und Gefühl gleich reich und edel entwickelt, so entstehen, wenn die große Kehrtwendung unter der Wirkung des Geistes erfolgt ist, Gestalten von der Größe eines Paulus, Augustin und Luther, die selbst tief gedemütigt so überreich geben konnten, daß ihr Lebenswerk kaum mehr ganz erfaßt werden mag. Aber auch jede kleine Kraft und Gabe darf unter der *ἀναχαίνωσις τοῦ πνεύματος ἁγίου* eine ungeahnte Reinigung und Belebung zur Fruchtbarkeit erfahren (Joh. 15). Der Herzenstakt, die geistige Reife, die Willenszucht, die man bei treuen Bibellesern in den einfachsten Kreisen, unter Bauern und Handwerkern finden kann, sind dafür ein lebendiger Beweis. Wider allen Anspruch, wider und über alles Begreifen und Verstehen erfährt der Glaube, der gebeugt Gottes Gerichtsurteil erwartet, Annahme und Lebendigmachung, Befreiung von der doppelten Last der Schuld und der Macht der Sünde zugleich und jedes Wort des Dankes bleibt ihm zu arm für die Größe der Gnade.

---

[1]) K. Barth, Vom Halten der Gebote, Zw. d. Z. V, 3, S. 219—21.

[2]) S. Kierkegaard, Leben und Walten der Liebe, Von dem verborgenen Leben der Liebe, und wie es an seinen Früchten erkannt wird. S. 11 u. 16: Wollte darum einer aus Überspanntheit, Schwärmerei oder Heuchelei lehren, die Liebe sei ein verborgenes Gefühl, zu vornehm um Früchte zu tragen, oder ein so geheimes Gefühl, daß die Früchte weder für noch wider beweisen, ja daß auch die giftigen Früchte nichts beweisen, so wollen wir uns an den Wortlaut des Evangeliums erinnern: „Der Baum wird an den Früchten erkannt." Jena 1924.

Die Heiligung als Antwort des gerechtfertigten Sünders.

Wir haben in starken Tönen, manchen wohl zu stark, von der erneuernden Heiligungsmacht des Geistes Gottes gesprochen. Wir haben gewiß reden dürfen, haben laut reden müssen, weil unser Blick dabei ausschließlich auf Gott gerichtet war, auf den Deus semper agens und die „überschwengliche Größe seiner Kraft an uns" — und nicht auf das Herz des Menschen. Gottes Wille geht auf vollkommene Gemeinschaft mit uns. Er hat dazu in Christus eine aller Welt geltende, reale Versöhnung und Lebendigmachung gestiftet und in das Wort dieser Botschaft selbst glaubensweckende Kraft gelegt. Aber warum kommt Gott dann nicht zum Siege auf Erden? Warum herrschen gleichwohl immer noch breit und mächtig Unglaube und Gottesferne, Sündenknechtschaft und Gottesfeindschaft, als wäre Ostern nur die Erscheinung eines Phantasmas gewesen? Warum herrschen auch im Lager der Bekenner weiterhin Schwäche, Kleinmut, Rückfall statt Gottes gewisser Frieden und siegreiche Kraft, obwohl der Wille Gottes unsere Heiligung ist und der Auferstandene mit seinem Geist und seinen Gaben wohl auf dem Plan ist? Mit dem Einwand: „Haben sie es denn nicht gehört?" kann sich gerade die Kirche auf alle Fälle nicht entschuldigen! Was Paulus schon der jungen Gemeinde zu Rom schrieb, gilt heute erst recht: „Wohl ‚es ist ja in alle Lande ausgegangen der Schall und in alle Welt das Wort'"[1]). Läßt aber Gott seinen Willen verkündigen, daß wir leben sollen[2]), und ist dennoch mehr Sterben als Leben zu sehen, so kann der Grund dafür nicht mehr in Gott selber liegen, sondern er muß irgendwie im Verhalten des Menschen zu finden sein. Cum promissio sit universalis nec sint in deo contradictoriae voluntates, necesse est in nobis esse aliquam discriminis causam, heißt es in Melanchthons Loci. Damit sind wir aber auf die eigentliche Zentralfrage unserer ganzen Untersuchung gestoßen. Es ist die Frage nach dem Verhältnis von Gnade und Freiheit, von göttlichem und menschlichem Wollen sowohl beim Zu-

[1]) Eph. 1, 19. 1. Tim. 2, 4. Hebr. 4, 12. 1. Thess. 4, 3. Röm. 10, 18.
[2]) Vgl. Hes. 33, 11, zit. Form. Conc. 600, 49.

ſtandekommen wie beim Fortgang und bei der Erhaltung des Glaubens. Von der rechten Beſchreibung dieſes Verhältniſſes wird alles weitere abhängen, was über Rechtfertigung und Heiligung überhaupt geſagt werden kann.

Wir beginnen mit der wichtigſten Frage nach den Beziehungen von göttlicher Gnade und menſchlicher Willensfreiheit beim Erwachen des Glaubens. Es iſt bekannt, wie vielfach abgeſtufte Antworten man aus der Theologiegeſchichte zur Löſung dieſes Problems herbeibringen kann. Schon die Unzahl der Verſuche, wie ſie etwa Luthardt in ſeinem bekannten Werk[1]) annähernd vollſtändig zuſammengeſtellt hat, genügt als Beweis, daß wir hier wohl vor dem ſchwerſten Problem aller theologiſchen Frageſtellungen ſtehen. Wir greifen zur Prüfung nur kurz die drei wichtigſten Anſchauungen heraus, auf die ſich bei näherem Zuſehen auch alle übrigen zurückführen laſſen. Es ſind dies der determiniſtiſche Monergismus, der Pelagianismus und der Synergismus.

Ein eindeutiges, undialektiſches Bekenntnis zu Gottes Alleinwirkſamkeit, zur gratia irresistibilis bei der Vermittlung des Heils erſcheint dem bibliſchen Zeugnis von der Erſtorbenheit des Menſchen zu allem Guten am klarſten gerecht zu werden. Mit jeder Freiheitslehre, mit der katholiſchen von der infirmata libertas wie erſt recht mit der ſozinianiſchen oder romantiſchen von einer autonomen, ſchöpferiſchen Potenz im Menſchen iſt hier bis aufs letzte aufgeräumt. Reale Freiheit gibt es post lapsum nicht mehr. Um mit einem Bild Auguſtins zu reden: die aus der Hand des Königs in den Staub gefallene Münze kann nicht ſelber wieder in die Hand ihres Beſitzers zurückkehren, mag die Seele auch noch Züge ihrer urſprünglichen Prägung an ſich tragen und ſich nach der verlorenen Heimat zurückſehnen. Aber es muß noch ſchärfer geſagt werden: Die Notlage beſteht nicht allein darin, daß wir an einer von Gott getrennten Stätte ruhen. Der Menſch hat ja ſeine ſchöpferiſche Produktivität auch nach dem Fall weiterhin behalten, aber dieſe kann ſich in ſeiner Natur jetzt nur mehr als fallende auswirken und entfernt ihn darum weiter und weiter von Gott. Ein fallender Körper aber kann ſich niemals ſelbſt in ſeiner Fallbewegung aufhalten, geſchweige denn von ſich aus in eine Emporbewegung übergehen. Eine ſolche Änderung kann immer nur durch eine Kraftwirkung von außen geſchehen — das heißt aber: Umkehr und Erneuerung liegen ganz allein in dem ſouveränen Eingreifen Gottes, der „an dem Menſchen handelt"[2]).

[1]) Die Lehre vom freien Willen und ſeinem Verhältnis zur Gnade in ihrer geſchichtlichen Entwicklung, Leipzig 1863.

[2]) K. Barth, Rechtf. u. Heilig. a. a. O. S. 283, 293.

So gewaltig diese ganze Gedankenreihe das biblische Anliegen von Menschenohnmacht und Gottes ausschließlicher Allmacht zum Ausdruck bringt, ein schweres Bedenken läßt sich hier doch nicht unterdrücken. Es ist die Gefahr, die das Luthertum immer deutlicher gesehen hat als der Calvinismus, daß nämlich über der ausschließlichen Betonung von Gottes Wahl und Gewaltwirken die persönliche, sittliche Verantwortung des zum Glauben aufgerufenen Menschen übersehen und in ihrem furchtbaren Ernst mißachtet wird. „Gott wirket nicht also mit dem Menschen, wie mit einem Block." „Denn ein Stein oder Block widerstrebet dem nicht, der ihn beweget, verstehet auch nicht und empfindet nicht, was mit ihme gehandelt wird, wie ein Mensch Gott dem Herrn widerstrebet mit seinem Willen..."[1]). Die Begabung mit dem Glauben darf unter keinen Umständen so beschrieben werden, als würde uns eine Gabe „angezaubert" (J. T. Beck), zwangsmäßig (necessitate physica) aufgenötigt und von uns nur mit ohnmächtigem Widerstreben ertragen: „wir wollen sie nicht, können ihr aber nicht entfliehen" (Schlatter). Überall wo derartig zwangsläufige, deterministische Aussagen von Gottes Wirken gemacht werden, da stehen wir in gefährlicher Nähe des Supralapsarismus, der Gott zuletzt zum Urheber des Bösen macht. Von der gemina prædestinatio „zur Ehre Gottes" läßt sich eine Linie ziehen zu Hegels „Segen der Sünde" und zur Lehre des Jakob Böhme und späteren Schelling von den zwei in der Gottheit latent ruhenden Urprinzipien Licht und Finsternis, die sich im Ablauf der Geschichte sichtbar entfalten und auswirken. Soviel ist jedenfalls klar: die absolute Hoheit des göttlichen Rufens und Berufens darf das menschliche Schuld- und Verantwortungsgefühl auf keinen Fall erdrücken. Die Gabe der Wiedergeburt aus der Hand des persönlichen Schöpfer- und Erlöser-Gottes ist zu groß, als daß sie sich wie ein Naturvorgang unbewußt, unpersönlich-willenlos am Menschen vollziehen dürfte, wie wenn „Wasser in ein Faß gegossen wird" oder „als wenn ein Bild in einen Stein gehauen wird oder ein Siegel in Wachs gedrucket wird, welches nichts darum weiß, solches auch nicht empfindet noch will". Der Glaube als Majestätsakt Gottes darf nicht so beschrieben werden, daß dadurch das „gratia trahit non cogit" und das „nemo credit nisi volens" ausgeschaltet wird[2]).

Das Anliegen der sittlichen Verantwortung eindrücklich zu seinem Recht gebracht zu haben, ist die Größe des Pelagianismus. Diesem Umstande ver-

[1]) Form. C. 602, 59; 608, 82 f. Ferner R. Hermann, Willensfreiheit und gute Werke im Sinn der Reformation S. 56, Gütersloh 1928.

[2]) F. C. Sol. Decl. II De libero arbitrio: 609, 89; 603, 60. Apol. 95, 48; 125, 106; 139, 183.

dankt er wohl auch seine zähe Lebensdauer. Er ist der „ewige Bruder" der Prädestination, der große Gegenspieler, der überall da alsbald in der Geschichte auftaucht, wo das Dogma die Ethik bis zur Indifferenz herabzudrücken droht — ein Zeichen, wie „in jeder großen, geschichtlichen Erscheinung eine ewige Wahrheit liegt" (Wilhelm Preger). Das pelagianische Pathos beruht auf dem einfachen, der natürlichen Sittlichkeit so wohl einleuchtenden Satz: ein jeder soll seine eigene Seele erretten und für seine eigene Sünde sterben. Aber freilich hinter dieser frohgemuten, edlen Selbstverantwortung steckt ein so oberflächlicher Freiheitsbegriff, ein philosophisch so unhaltbarer, abstrakter Seelenatomismus, ein so naives Kraftvertrauen, daß Schrift und persönliche Erfahrung eine solche Theologie bald immer wieder korrigiert haben.

Die „Lösung", bei der man dann, von beiden Standpunkten gleich unbefriedigt, gewöhnlich anlangte, war der Synergismus. Man ersetzt das Entweder — Oder durch ein Teils — Teils, wobei dann noch einmal zwei Spielarten möglich sind, welches nämlich von den beiden Gliedern den Vorrang erhalten soll: Gott oder der Mensch. Für das Endresultat bleibt es freilich gleichgültig, ob der Mensch den Anfang macht (naturalibus propriis viribus incohare) und Gott ihm „zu Hilfe kommt" (adjuvare) und vollendet oder ob Gott sich auf eine Strecke nähert und der Mensch ihm daraufhin entgegeneilt. In jedem Fall wird der Mensch zum hilfreichen Mitwirker an seiner Erlösung. An seinem vorbereitenden Wollen (se disponere, se ad gratiam dei præparare), an seiner liebenden Mitarbeit (cooperari) entscheidet sich auch für Gott die Frage, ob er mit seinem Heilswerk zum Ziel kommt[1]). Diese Auffassung, die Gott im Grunde zum schuldigen Lohner seiner eigenen Schöpfung macht, findet sich indes nicht nur im Semipelagianismus und Thomismus, sie hat auch in der protestantischen Theologie stets Anhänger gefunden und sich auf den Kanzeln bis zum heutigen Tag ihren Einfluß bewahrt.

Schon Melanchthon und die Philippisten (z. B. Pfeffinger, Strigel) fürchteten, es könnte durch Luthers schroff deterministische Aussagen im Buch vom unfreien Willen („Verdammung derer, die es nicht verdient haben") die praktisch-sittliche Seite des Glaubens als Kampf innerster Entscheidung verlorengehen. Darum formulierten sie, wenn auch mit größter Behutsamkeit die Lehre de tribus causis efficientibus, concurrentibus in conversione hominis non renati. Wort, Geist und Wille, sagte man, müssen zusammenkommen, wenn der Glaubensakt entstehen soll. Dabei wurde die voluntas

[1]) Vgl. als modernes Beispiel dafür: Fr. W. Foerster: Jugendseele, Jugendbewegung, Jugendziel S. 311 ff. „Wille und Gnade". München 1923.

humana in evangelischer Bescheidenheit lediglich beschrieben als ein non repugnare verba dei („sofern sie das Wort nicht wegwirft und ihre eigene Schwachheit bekämpft"). Allein damit, daß man die voluntas assentiens des Menschen bei der Wiedergeburt den göttlichen Wirkungskräften (verbum, spiritus) als tertia causa gleichberechtigt zuordnete, war der Mensch eben nicht mehr ein subjectum convertendum, sondern seine Zustimmung wurde zu einer dem göttlichen Wirken ebenbürtigen causa salutis. Gewiß traf die Beschreibung des Glaubens als ein non spernere sed assentiri durchaus auch den biblischen Tatbestand, aber mit der ebenbürtigen Beiordnung eines doch völlig rezeptiv gewirkten, menschlichen Aktes mit dem freien, produktiven Handeln Gottes stand man eben doch wieder unmittelbar vor der Aussage der Scholastik: Hominis voluntas in conversione non est otiosa, sed agit aliquid[1]). Gewiß, es war nur ein minimum, was hier an Mitwirkung verlangt wurde, eine unendlich viel geringere Leistung im Vergleich zu dem, was etwa die mittelalterliche Bußpraxis forderte. Gott gab, wie die Synergisten sagten, den Taler, der Mensch nur einen Heller, und doch war damit — das erkannten die Gnesio-Lutheraner mit unbestechlicher Gewissensschärfe — die Erlösung wieder in die Hand des Menschen gelegt. Man hatte auch den feinen Synergismus durchschaut als einen Spätausläufer pelagianischer Lehre und die Konkordienformel hat darum denn in scharf geschliffener Klarheit diese Gesamtanschauung in ihren groben und subtilsten Formen ausgeschlossen: Der Mensch ist nicht imstande, viribus suis propriis aliquid, ad conversionem suam vel ex toto vel ex dimidia vel minima parte conferre agere, operari aut cooperari (ex se ipso tanquam ex semet ipso 589, 7).

Wir haben die Hauptantworten kennengelernt, durch die man die Frage nach dem Verhältnis von „Gnade und Freiheit bei der Entstehung des Glaubens" zu lösen gesucht hat. Keine von ihnen allen hat unser Denken voll befriedigen können. Zwar enthält jede einen wesentlichen Wahrheitskern, aber keine die Wahrheit ganz. Keine ist zu entbehren, aber auch keine allein zu gebrauchen. Der absolute Monergismus vertritt in unmißverständlicher Größe die justificatio impii, das Rufen und Einladen Gottes an eine ihm feindselig widerstrebende Menschheit, aber er vergewaltigt mit seinen starren Formeln die personhafte Art des menschlichen Geistes und macht Gott zu einer tyrannischen, mechanisch wirkenden Kraft. Die autonome Freiheit ist zwar beseelt von einem ernsten, sittlichen Verpflichtungsgefühl, aber sie ist in einer gefährlich optimistischen Blindheit gegenüber den Ausmaßen ihres Vermögens befangen. Die vermittelnde Lösung des Synergismus möchte

[1]) F. C. 610, 90; 608, 86.

dem Menschen wenigstens einen bescheidenen Teil der Verantwortung bei der Erlangung des Heils lassen, aber damit macht man eben doch wieder die eigne dignitas zur causa und conditio der Seligkeit vor Gott und offenbart sich darin schließlich nur als eine etwas gehaltvollere Variation über das Thema vom freien Willen. Keine dieser drei Formen wird also dem Tatbestand des Glaubens völlig gerecht. Es entspricht aber auch keine wirklich wahrhaft der biblischen Botschaft, die sowohl die rettende Alleinwirksamkeit Gottes wie die volle sittliche Verantwortung des Menschen gleich unbedingt festhält. Es ist klar, daß eine solche Antwort dann notwendig paradoxen Charakter tragen muß, den man nur noch aus der Tiefe der Gewissenserfahrung heraus bejahen kann. Nur im Schuldgefühl, wo der Mensch sich als Glied einer gefallenen Welt erkennt, wird begriffen, daß wir in Antinomien reden müssen, wenn wir die freimachende Wahrheit recht erkennen und gewinnen wollen.

Das Wesen des Evangeliums läßt sich mit zwei Sätzen umschreiben: Gott sucht in Christo durch sein Wort das Verlorene und macht das Tote lebendig. Auch wo man ihn nicht sucht, spricht er an und wo man ihm ausweicht, da bittet und wirbt er in Treue. Wann und wo er aber auch immer spricht, immer ist sein Wort schöpferisch, Leben weckend und willenserneuernd — auch in seinen Feinden. Denn in die Botschaft selber hat Gott die Kraft und die Wirklichkeit des Glaubens gelegt. Auch wo von dem Hörer des Wortes ein klar bewußtes Nein gegen Gott gesprochen worden ist, auch da hat gleichwohl das verbum potens et efficax seine Wirkung getan, hat ein neues Licht angezündet — und wäre es nur ein Fünklein (scintillula fidei F. C. 601, 54), das der Hörende dann eben bewußt abgewiesen und damit wieder zerstört hat. Von Entscheidung, Ungehorsam, Schuld kann sinnvoller Weise ja doch nur dann gesprochen werden, wenn durch das Wort auch wirklich eine Neuschöpfung im Menschen entstanden war und er nun wählen konnte zwischen den beiden in ihm jetzt lebendig wirksamen Reichen: dem natürlichen Reich der Sünde und dem aus Gott stammenden Reich der Gnade. Man kann sagen: der Mensch gleicht in dem Augenblick, wo das göttliche Wort ihn trifft, wieder Adam vor dem Fall. Denn durch das Wort empfängt er in einem freilich völlig unsichtbaren pneumatischen Sein aufs Neue die Imago Dei des status integritatis. Die ihm von dem Fall her anhängende sichtbare Fleischesnatur aber gleicht dem Verführer, der dem homo novus das „Sollte Gott gesagt haben?" immer aufs neue versucherisch zuflüstert. Wo Gottes Wort auf den Willen wirkt, da hat er gleich wie vor dem Fall seine Wahlfreiheit zurückerhalten. Der Mensch kann, wie Vilmar schön gesagt hat, „der neuen

Schöpfung Gottes gegenüber den Sündenfall wiederholen"[1]), oder er kann das in ihm angehobene, neue göttliche Wollen und Vollbringen an sich auswirken lassen. Er kann (man beachte den Wechsel von der medialen Verbalform zur aktiven!) durch das Bild Christi ins Gewissen getroffen, zur Vergebung und Erlösung aufgerufen, sich Gott gefangen geben und — er kann sich ihm hartnäckig widersetzen. Das „Ziehen des Vaters" kann keiner veranlassen, aber man kann sich, wenn der Geist weht, dem Zuge überlassen oder ihm widerstreben und ihn dadurch als Zorn gegen sich wirksam machen. Die neue Schöpfung des Geistes kommt ohne, ja wider Willen des Menschen, ist sie ihm aber zuteil geworden, so kann er sich von ihr tragen lassen oder — sie verneinen und verachten. Wer sich von dem Brot des Lebens speisen läßt, der empfängt Leben. Wer es verweigert, der wirkt sich selbst den Tod. Der Mensch kann sich nicht selber retten, aber er kann sich selber verderben. Mein Glauben geschieht sola gratia, das repugnare ist mea maxima culpa. Die bona opera sind Gottes Werk, die mala opera unser Werk. Das „Ich will" stammt aus Gott, das „Ich will nicht" aus der freien Wahl des Menschen. Angenommen werden ist nicht Verdienst, sondern Gabe; Verlorengehen aber ist nicht Schicksal, sondern Sünde. Zur Rechten Gottes werden wir im Endgericht gestellt, zur Linken stellen wir uns selbst. Das Erbarmen ist grund-los, das Verwerfen niemals[2]).

Es leuchtet ohne weiteres ein, wie sehr sich diese unsere Aussagen von den drei oben angeführten Anschauungen der Theologiegeschichte unterscheiden. Dort sahen wir: für den Monergisten kommt beides, Heil und Verwerfung, von Gott, für den autonomen Geist kommt beides, Erlösung und Verdammnis, durch den Menschen, der Synergist halbiert vorsichtigerweise die Leistungen, weil er weder der Kraft Gottes noch der des Menschen ganz

[1]) A. F. C. Vilmar, Theologische Moral (ed. Israel) II, 13, Gütersloh 1871. Dazu Luther: „Wie erlöset er (Christus) aber vom Gesetze? Wie gesaget ist, nicht durch Brechen und Abthun des Gesetzes, sondern durch Gabe eines freiwilligen Geistes, der alles thut ungetrieben, ungezwungen, unangesehen das Gesetze mit seinem Dräuen und Lohn, gerade, als wäre das Gesetze nicht, und thäte es alles aus natürlicher Art, wie Adam und Eva thäte vor dem Fall". Zu Gal. 4, 1—8. E. A. 7, 268.

[2]) Luther: „Dazu wir denn gar nichts thun, denn daß wir still halten, leiden und lassen uns Gott helfen und zu Bürgern, ja Kinder Gottes machen aus lauter Gnad, ohn all unser Zuthun." E. A. 58, 230.

„Wer nun verachtet, der verachtet nicht Menschen, sondern Gott, der seinen heiligen Geist gegeben hat in euch." 1. Thess. 4, 8. Röm. 11, 18.

Schlatter, Dogma a. a. O.: „Wir verdienen nicht Gottes Gnade, aber wir verdienen unsere Strafe. Der Zorn hat seinen Grund außer Gott in unserem Verhalten, die Gnade bedarf keines Grundes in uns, darum ist auch das Verhältnis unserer Freiheit zu den beiden göttlichen Wirkungsweisen nicht dasselbe." J. Stahl a. a. O. S. 210, 222.

vertraut. Völlig anders ist die Halbierung, die in unserer Darstellung zuletzt vorgenommen wurde. Hier wird der positive Ausgang allein Gott gegeben und der negative Ausgang allein dem Menschen. Für das logische und sittlich rationale Denken bleibt es freilich immer unbegreiflich und in höchstem Maße anstößig, warum in ein und demselben Fall die Nichterreichung des Ziels Strafe nach sich zieht, das Erlangen aber, die „negative Ursächlichkeit" (Stahl), dem Menschen keinen Ruhm einbringt, warum beim Endentscheid über das Leben das Gerettetwerden unverdient, das Verlorengehen aber verdient ist. Dennoch kann der Glaube auf diese schwere Antinomie niemals verzichten, denn allein darin kommt seine ganze gewißheitströstende Kraft wie sein heiliger Ernst zum lebendigen Ausdruck: Unser Ja zu Gott stammt nicht aus uns selbst, sondern aus dem Ja Gottes zu uns und der erneuernden Kraft seines Geistes, der selbst in uns spricht (Autopistie) — unser Nein aber ist in jedem Falle neu ein vollverantwortliches, schuldhaftes Sich-verschließen gegenüber seinem Ruf und seiner Lebendigmachung, ein durch nichts in der Welt begründetes, erneuertes Verlassen des Paradieses, zu dem Gott in seiner Güte die Tür wieder aufgeschlossen hatte.

Aus der paradoxen Gewissenserfahrung von Gottes Alleinwirksamkeit zum Heil und menschlicher Alleinwirksamkeit zum Verderben ergeben sich weittragende Konsequenzen für die christliche Verkündigung. Sie muß, wenn sie diesem spannungsvollen Nebeneinander gerecht werden will, immer zugleich in dogmatischen und ethischen Kategorien, in Indikativen und Imperativen reden, nicht im Sinn synergistischer Addition, sondern im Sinn jener unüberbietbaren Antinomie: „Schaffet, daß ihr selig werdet mit Furcht und Zittern, denn Gott ist es, der in euch wirket beides, das Wollen und das Vollbringen nach seinem Wohlgefallen" (Phil. 2, 12)[1]. Dieses paulinische „Denn", das jede menschliche Logik durchschneidet, ist gefeit sowohl gegen den Vorwurf des Quietismus wie gegen das Mißverständnis, als würde unser Heil durch das vereinte Zusammenwirken zweier ebenbürtiger Partner geschaffen. Dieses γάρ verwehrt es, die Bekehrung eine Tat Gottes und des Menschen zu heißen, von einer mitwirkenden Lebendigkeit, von einer Leistung unsererseits dabei zu reden. Wir sind nicht als Erzeuger an der Wiedergeburt mitbeteiligt; denn von Gott stammt sowohl der Antrieb wie

[1]) Barths Auffassung von Phil. 2, 12 f. ist auffallend „undialektisch": „Die Stelle ist dogmatisch belanglos, das sieht man ein, sobald man dem „mit Furcht und Zittern" seinen natürlichen Ton läßt und also zugibt, daß das „Schaffet eure Seligkeit", hier keinen Ton hat, nicht um seiner selbst willen dasteht. Es ist ein abgekürzter Ausdruck für: als Christ leben, sich als das, was man als Christ ist, zeigen und bewähren." Erklärung des Philipper-Briefes. S. 67 ff. München 1928.

die Kraft zu glauben. Von irgendwelchem Eigenruhm kann darum dabei billigerweise nicht mehr die Rede sein (Röm. 3, 27). Für den Empfang von Gaben bedankt man sich nicht bei sich selbst. Für Befreiung aus Todesgefahr belohnt man den Erretter, nicht den, der sich retten ließ. Es wird also durch die paulinische Antinomie von Phil. 2, 12f. die justificatio impii nicht aufgehoben, sondern vielmehr aufgerichtet. Aber auch der andere Gedanke behält seinen vollen Ernst: „Heute so ihr Seine Stimme höret, so verstocket euer Herz nicht!" Es ist unsere persönliche Schuld, wenn wir verloren gehen. Es liegt nicht an Gottes vereinzelter Auswahl. Es ist auch nicht die Schuld des Wortes, als wäre seine Leuchtkraft zu schwach. „Daß aber nicht alle, ja, der weniger Theil Menschen, erleuchtet werden," betont Luther, „ist des Lichtes, unseres Herrn Christi, Schuld nicht. Denn er heißet und ist das Licht der Welt und aller Menschen, leucht auch für und für; er ist auch von Gott dazu verordnet, daß er es sein soll ... Daß sie aber dadurch nicht wollen erleuchtet werden, sondern es schänden, verfolgen und verdammen, als Finsterniß und Teufelslügen, folget darumb nicht, daß Christus nicht aller Menschen Licht sei. Sie fühlen den Glanz und Licht unserer Lehre wol; aber sie wollen es nicht sehen. Das ist nun des Lichtes Schuld nicht, daß es nicht alle annehmen"[1]).

Aus diesem Zusammenhang heraus ist die theologische Bedeutung und das Recht der Lehre von der ewigen Verdammnis zu verstehen. Daß Luther sie bejaht hat, entspricht nur der eben erwähnten und bei ihm immer wiederkehrenden Anschauung. Eine biblische Eschatologie kann auf diesen dunklen Gerichtsgedanken deswegen nicht verzichten, weil gerade hier mit dem Entscheidungscharakter des Glaubens bis zum Letzten hin Ernst gemacht ist. Der ohnmächtige Mensch ist immer noch so mächtig, daß er dem Allmächtigen trotzen kann — bis über den Tod hinaus. Es kann sich tatsächlich das Furchtbare ereignen, daß der Mensch Gottes unermüdlichen Retterwillen durch seinen immer neu sich verhärtenden Eigenwillen auf ewig zuschanden macht und das Wort der Apokalypse sich erfüllt: „Wer böse ist, der sei fernerhin böse" (Offb. Joh. 22, 11a)[2]).

Liegt aber auf dem ablehnenden Nein des Menschen eine so furchtbar ernste Verantwortung, dann hat sich auch die Theologie als Wissenschaft, nicht nur die Seelsorge, damit zu beschäftigen, aus welchen Gründen dieses Nein gesprochen wird, welche Hindernisse das Ja nicht zum Durchbruch kommen lassen. Warum will der Mensch nicht kommen, obwohl die Einladung gött-

[1]) E. A. 45, 378f., vgl. Th. Harnack I, S. 156f., 167ff.
[2]) P. Althaus, Die letzten Dinge[3] S. 208f., Bezzel-Rupprecht S. 29f.

licher Barmherzigkeit an ihn ergeht: „Kommet herzu, es ist alles bereit"? Die Schrift nennt im Gleichnis die Erotik („ich habe ein Weib genommen") und den Mammon („ich habe einen Acker gekauft"), das Lust- und das Machtstreben, als die beiden Großmächte, die der Mensch nicht aufgeben, nicht unter das Gericht geben will. Doch sind dies nach der Schrift nicht die einzigen Ursachen zur Verhärtung. Daneben stehen die Hemmungen, wie sie der Stolz der Vernunft, die Selbstverliebtheit in weichliches Gefühlsleben, wie sie sowohl die Lust wie die Trägheit und der Trotz des Willens schaffen. Davon ist im einzelnen jetzt noch nicht zu handeln, aber darüber kann kein Zweifel sein, daß für die Überwindung des Unglaubens ein lebenswahres Erkennen seiner vielfältigen Ursachen eine der unerläßlichsten, theologischen und praktischen Aufgaben der Kirche ist.

Wir blicken zum Abschluß der ersten Frage noch einmal in die Schrift und sehen: die Spannung von göttlicher Alleinwirksamkeit und menschlicher Verantwortlichkeit, wie wir sie aufgezeigt haben, entstammt nicht einer spielerischen Freude an Paradoxien, sie hat ihren Grund im Wort selbst, das klar bestimmt beides aussagt: Rettung allein aus Gnaden ohne des Menschen Zutun, aber dennoch kein Recht zur Empörung gegen das Schicksal oder zu stumpfer Resignation bei denen, die sich verirrt haben. Schon das prophetische Wort des Alten Testaments verkündet eine gratia forensis: „Wohlan alle, die ihr durstig seid, kommt her zum Wasser und die ihr nicht Geld habt, kommt her und kauft ohne Geld und umsonst." Gott macht Brunnen in der Wüste. Unmittelbar daneben aber stehen die furchtbarsten Gerichtsworte über das Volk, das Gottes freiwählende Liebe verachtet hat und zur Hure geworden ist. Die Evangelien zeigen Jesus als den guten Hirten, der sich aufmacht, das verlorene Tier zu suchen, das nicht mehr heimfindet oder heimwill. Er wirbt an, lädt ein, lockt und zieht, ringt und betet um jeden Menschen: Ihr habt mich nicht erwählt, sondern ich habe euch erwählt. So macht er die alleinrettende Kraft des Vaters kund. Aber neben der Liebe zeugt er von der Heiligkeit Gottes, die keiner ungestraft verhöhnt. Gott tut dem, der ihn verschmäht, seinen Willen und läßt ihn nach seinem Wunsch sich auf ewig von der Quelle des Lebens trennen. Keiner der Männer, die die Einladung ausgeschlagen haben, soll das Abendmahl schmecken und von Jerusalem, das sich in dem οὐκ ἠθελήσατε verhärtet hat, heißt es: „Siehe, euer Haus soll euch wüste gelassen werden." Paulus kennt keine Heil schaffenden Werke des Fleisches, er verkündet eine vor Gott geltende Gerechtigkeit, die „ohne Zutun des Gesetzes" durch Christus Jesus gekommen ist und die glau-

benschaffende Kraft hat. „Aber sie sind nicht alle dem Evangelium gehorsam[1])". Es gibt feine (Galatien) und grobe (Korinth) Laster, durch die der Mensch an seinem von Gott erzeugten Glauben Schiffbruch leidet und Christum verliert.

Nebeneinander stellt die Schrift David und Herodes. Beide brechen die Ehe. Beide läßt Gott rufen, durch Nathan und durch Johannes. In dem einen betet der Geist den Psalm der Buße und des Glaubens, der andere tötet den lästigen Warner. Nebeneinander zeichnet das Evangelium den Schächer zur Rechten und zur Linken, den römischen Centurio und die Hierarchie Israels. Allen predigt das Kreuz. Alle sehen und hören den leidenden, betenden und vollendeten Christus. Die einen lassen sich durch seinen Tod zu Gott tragen, die andern bleiben Zuschauer, sich selbst zum Gericht. Paulus, vom Herrn vor Damaskus getroffen, „bespricht sich nicht mit Fleisch und Blut", durch Gottes Gnade wird er, was er ist. Dem Kerkermeister und der Purpurkrämerin zu Philippi „tut der Herr das Herz auf"; aber neben denen, die sich haben retten lassen, läßt die Apostelgeschichte jene andere Schar von Gestalten an uns vorüberziehen mit ihrer Freiheit sich selbst zu verderben. Die Prozeßrichter des Stephanus sind von seiner Rede „in ihren Herzen durchbohrt", aber „sie bissen die Zähne zusammen über ihn, schrieen laut, hielten ihre Ohren zu, stürmten einmütiglich auf ihn ein, stießen ihn zur Stadt hinaus und steinigten ihn". Felix, der Statthalter ist erschrocken, nachdem er die Predigt von der Gerechtigkeit, der Keuschheit und dem künftigen Gericht aus dem Munde des Paulus gehört hat. Aber er weicht ihm aus mit der Lüge der Höflichkeit. Einem König Agrippa wird die Totenauferstehung und die weltweite Macht des Messias verkündigt. Er glaubt schon der Predigt des gefangenen Apostels und zerstört doch wieder das Werk, das Gott in ihm angefangen hat, durch die Glattheit erbärmlicher Ausreden: „Es fehlte nicht viel, du überredest mich, daß ich ein Christ würde." So nimmt die Schrift dem Menschen bei der Entstehung des Glaubens den Ruhm, aber nicht die Verantwortung. Sie schenkt ihm das Heil, aber nicht das Verdienst.

Verschiebt sich dieses paradoxe Verhältnis von Gnade und Freiheit, wie es uns beim Zustandekommen des Glaubens begegnet ist, irgendwie, wenn wir von dem Fortgang und der Erhaltung des Glaubens reden? Die altprotestantische Theologie hat hier einen deutlichen Unterschied gemacht. Der natürliche Mensch, der homo ad bonum prorsus corruptus et mortuus verhält sich in der Bekehrung pure passive, eine Glauben schaffende Mit-

[1]) Jes. 55, 1; 65, 2. Joh. 15, 16. Luk. 14, 24. Matth. 23, 37 f. Joh. 5, 40. Ap. 7, 51 f. Röm. 10, 16, 21.

wirkung seinerseits findet nicht statt. Anders verhält es sich dagegen bei dem Wiedergeborenen, der „durch die Kraft des heiligen Geistes mitwirken (co-operari) kann und soll, wiewohl noch in großer Schwachheit" (F. C. 604, 65 f. u. 609, 88 f.). Dabei wurden freilich sofort zwei wichtige Sicherungen angebracht. Einmal wird ausdrücklich gesagt: ein solches „Wirken zusammen mit Gott" gibt es nur solange, als „Gott mit seinem heiligen Geist regieret, leitet und führet". „Sobald Gott die Hand abzieht", ist alles hinfällig. Und zum andern wird ausdrücklich abgelehnt, daß der bekehrte Mensch „neben dem heiligen Geist dergestalt mitwirke wie zwei Pferde miteinander einen Wagen ziehen". Wie ist diese Lehraussage des Bekenntnisses zu beurteilen?

Wir haben gesehen: das Wort von der Vergebung hat die Macht in sich, in dem Hörer durch den Glauben eine neue Lebensmacht, das Pneuma zu schaffen. Es handelt sich nicht um eine Unterstützung und Stärkung des vorhandenen alten Willens, sondern um eine vollkommene Neuschöpfung. „Der Stein ist nicht zu wenig weich, so daß er hinreichend weichgemacht würde, sondern er wird ganz gegen ein fleischernes Herz ausgetauscht"[1]). Der Glaubende, der dem Wort nicht widersteht, sondern den natürlichen, bösen Lebensbestand verneint, darf sich innerlich mit dem neugewirkten Triebe des Geistes vereinen. Er empfängt daraus novas spirituales vires ac facultates nicht allein für das Wollen, sondern für die Totalität seiner Existenz, also auch für die Gemüts- und Erkenntniskräfte. Gratia facit ex nolentibus volentes. Im Glauben wird Freiheit erlangt (2. Kor. 3, 17). Mit der voluntas per spiritum sanctum vivificata vermag er Gott zu lieben und zu dienen und diese Freiheit wird, recht gebraucht und geübt, wachsen, so wie umgekehrt ihr Mißbrauch die Labilität des Glaubens bewirkt[2]) nach der Verheißung: wer da hat, dem wird gegeben, daß er die Fülle habe; wer aber nicht hat, von dem wird auch genommen, das er hat.

Das Bekenntnis hat also darin völlig recht: durch Wort und Glauben wird dem Gerechtfertigten in der Tat ein arbitrium liberatum zuteil. Es gibt für ihn eine neue Aktivität und darum mit der Fähigkeit zu können auch ein neues Sollen. Es gibt ein von Gott erzeugtes Wollen in uns, das sich mit dem von der Sünde abgewandten Wollen eint, von unserer Existenz persönlich bejaht wird und sich durch uns hindurch auswirkt. Aber darin hat die Formel bei aller Vorsicht doch gefehlt, wenn sie das befreite Handeln, das doch mit keinem Stück von uns, sondern ausschließlich von Gott ausgeht, ein co-operari genannt hat. Wenn weder der Anstoß zum Handeln noch die Kraft zum Voll-

[1]) Calvin, Unterricht in der christlichen Religion S. 142 u. 146.
[2]) Vgl. Schlatter, Dogma² S. 167.

bringen noch die Stetigkeit zum Vollenden aus uns stammt, so muß jeder Ausdruck unbedingt vermieden werden, der den Anschein eines schöpferischen Teilhabens und Mitwirkens unsererseits an dem Erneuerungsprozeß erweckt. Es muß also auch die Heiligung genau so wie die Wiedergeburt von jedem synergistischen Mißverständnis freigehalten werden. Was von der Rechtfertigung gilt, gilt auch von ihr. Sie ist sanctificatio impii, ist actio dei gratuita, d. h.: Lebendigmachung wie Förderung und Erhaltung geschehen, ohne daß wir daran kausal mit beteiligt wären[1]). Gewiß spricht die Schrift auch von Jüngern als „Mitarbeitern Gottes", aber mit keinem ihrer Worte wird vielleicht so viel leichtfertiger Unfug getrieben wie mit diesem. Es ist ein Unterschied, ob Paulus, der gedemütigte, todgeweihte Zeuge Jesu Christi, dieses Wort in den Mund nimmt oder der geschäftige Redner frommer Betriebsamkeit, der Gott „sein Reich mit bauen helfen will". Mit-arbeit, das hätte zur Voraussetzung, daß wir Gottes Werk, das er an uns und durch uns schaffen möchte, nicht unaufhörlich aufhalten, stören und verderben, während es in Wahrheit doch so ist, daß Er trotz viel Trägheit, Widerstand und Verzagtheit bei uns dennoch in uns und durch uns zum Siege kommt kraft seiner Allmacht, die unserer unterstützenden Lebendigkeit nicht bedarf. So bleibt denn auch über dem Fortgang des Glaubenslebens die gleiche antinomische Spannung bestehen wie über seiner Entstehung. Wir können, wir werden handeln, aber diesem unserem Werk fehlt jede eigenmächtige Selbständigkeit und Bedeutung. „Wir tun, was doch der Geist Gottes in uns tut" (Calvin). Mit den klassischen Worten des Epheserbriefes gesprochen: wir sind sein Werk, geschaffen in Christo Jesu zu guten Werken, zu welchen Gott uns zuvor bereitet hat, daß wir darinnen wandeln sollen (2, 10).

Aber nun gilt freilich auch von der renovatio mit gleichem Ernst die andere Seite unserer Beziehung: jeder Rückfall aus dem neuen Leben in das alte Wesen ist unsere persönliche schwere Schuld. Weil ein lebendigmachender Geist da ist, der zu Gebet und Dienst Auftrag und Kraft gibt, darum ist es unverantwortliche Sünde, wenn wir nicht beten, nicht gehorchen, die „erste Liebe" nicht bewahren. In den Stadien des ordo salutis einmal gesprochen: wir können uns nicht selbst berufen (vocare, trahere), aber wir können den an uns ergangenen Ruf verschmähen. Wir werden erleuchtet, aber wir verachten die Wahrheit. Gott bekehrt uns (regeneratio) und wir kehren uns von ihm ab. Gott schenkt Einpflanzung in Christus (insertio in Christum, unio mystica) und wir zertreten das Samenkorn. Wir werden geheiligt durch das Charisma des Geistes und verlieren es durch Unreinigkeit. Gott

[1]) K. Barth, R. u. H. S. 306.

schenkt Kraft zu laufen (bona opera) und wir bleiben stehen. Gott allein erhält in der Treue (conservatio fidei), aber wir können auf langbewiesene Treue hin noch mit Undank antworten.

Die Spannung von göttlicher Alleinwirksamkeit und menschlicher Verantwortung, die sowohl über dem Rechtfertigungsvorgang wie über der Heiligung liegt, vermittelt ein ganz neues Verständnis der neutestamentlichen Imperative, an deren Gewicht und Zahl man ja gar nicht nachdrücklich genug sich erinnern kann[1]). Es geht auf keinen Fall, sie alle gleich den alttestamentlichen Geboten lediglich nur als Zuchtmeister auf Christus zu betrachten (usus elenchticus). Gewiß diese Wirkung tun sie unaufhörlich auch, daß sie den uns von Gott trennenden Abstand unbarmherzig aufdecken. Aber das ist nicht ihre alleinige Absicht. Die zahllosen Imperative der Briefe z. B. sind ja in erster Linie gar nicht an Ungläubige gerichtet, die dadurch in eine Krisis der Ethik hineingetrieben werden sollen. Sie ergehen vielmehr an Getaufte, Wiedergeborene, in den Leib Christi eingefügte Glieder der Gemeinde, die ἐν Χριστῷ bereits im Besitz dessen sind, was von ihnen gefordert wird. Für Menschen, die sich noch im rein natürlichen Lebensstand befinden, ist die Höhe der paulinischen Weisung ebenso unverständlich wie unerreichbar. Ohne die Wirklichkeit und Gegenwart des heiligen Geistes ist ein solches Befehlen völlig sinnlos. Weil aber Gott selbst im Evangelium aus Aufgaben Gaben gemacht hat, darum kann der Glaubende sich so Großes sagen und schenken lassen. Es verwirklicht sich das: Da quod iubes et iube quod vis. Aus dem „Du kannst, denn du sollst" wird ein „Du sollst, denn du kannst". „Christus schenkt, was Moses fordert." Fides impetrat, quod lex imperat. Darum stehen auch im N. T. den Geboten stets die Indikative göttlicher Großtaten voran, häufig mit einem konsekutiv überleitenden οὖν, um zu zeigen, wo die Kraftquelle zu solcher Vollführung fließt. Die gesamten μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ werden aufgezählt, nicht als ein göttliches Anfangen, das durch das Korrelat menschlicher Leistung erst noch zu ergänzen und abzuschließen wäre, sondern als bereits vollzogene, vollkommene Wirklichkeit, die dem Glauben gilt, ihm zu eigen gegeben wird und in der er sich lebendig erweisen darf. Schon im A. T. ist ja in messianischer Vorwegnahme dieser Zusammenhang vereinzelt angedeutet. Dem Gebot: „Du sollst keine anderen Götter neben mir haben" geht voraus das Wunder der Errettung: „Der ich dich aus Ägypten aus dem Diensthause geführt habe." Was im Alten Bund σκιὰ μελλόντων gewesen ist, das bringt der neue Bund

[1]) παρακαλεῖν kommt allein bei Paulus 54mal vor, παράκλησις 20mal, Sommerlath a. a. O. S. 6.

als „das Wesen der Güter selbst" (Hebr. 10, 1). Das debere wird zum posse. Jesus hat sich selbst geheiligt für die Seinen, auf daß auch sie könnten geheiligt sein in der Wahrheit. Die Verpflichtung zum Kampf des Glaubens, zum Dienst der Liebe, zum Opfer der Zucht besteht, „dieweil wir solche Verheißungen haben" und „zum ewigen Leben berufen" sind. Weil wir von Christus ergriffen, ja mit ihm schon auferstanden sind, darum ergeht der Ruf die Gabe Gottes zu erwecken, die in uns ist. Weil Christus der Sünde einmal gestorben ist und wir mit ihm ihr mit, darum braucht die Sünde nicht mehr in den Gliedern zu herrschen. Wem das Pneuma geschenkt ist, der kann und soll auch im Geiste wandeln. Die Erwartung des Tages Jesu macht zu Fremdlingen und Pilgern in dieser Welt, die sich von Lüsten freihalten. Die große Hoffnung hat reinigende Kraft[1]). So werden im neuen Bund auch Gebote zur Evangeliumsverkündigung und müssen das heiligende Erneuerungswirken des Geistes bezeugen. Für die brennende Frage, ob schon hier auf Erden Heiligung, Wachstum und Festigung tatsächlich möglich sind, gibt es kaum einen deutlicheren Beweis als die neutestamentlichen Imperative an Gemeinden in einer verderbten, untergehenden Welt.

Aber auch von der anderen Seite unserer dialektischen Aussagen über die Heiligung wird das Problem des neutestamentlichen Imperativs neu beleuchtet. Es könnte einer fragen: wenn dare und iubere, wenn Beschreiben und Vorschreiben im Glauben in einer solchen Weise zusammenfallen, warum bedarf es dann überhaupt noch der Befehlsform zur Tat. Dieser Einwand ist nur da möglich, wo man den anderen Pol des aufgezeigten Doppelverhältnisses übersieht, daß wir das neue Leben zwar nicht schaffen und erhalten, aber jederzeit verlieren können.

Wenn Gott einen Menschen annimmt und ihn mit dem Geiste begabt, so vernichtet er gleichwohl in ihm das Böse nicht mit einem Schlag, sondern er wird wie ein totes Reis einem Lebensbaum eingepflanzt, das dadurch wachsen und lebendig werden soll zu steigender Überwindung des Bösen. „Erlassen sind alle Sünden durch die Gnade, aber noch nicht alles ausgeheilet durch die Gabe." Die Sünde ist wohl vergeben, aber sie ist „noch nicht gar ausgefeget, getödtet und begraben". Denn dies wird nicht eher geschehen, als „wenn man uns mit Schaufeln in die Erde verscharrt[2])". Warum Gott das also geordnet

[1]) 2. Mos. 20, 2. Hes. 20, 10. Joh. 17, 19. 2. Kor. 7, 1. 1. Tim. 6, 12. Phil. 1, 27; 3, 12. Kol. 3, 1. 1. Tim. 6, 12. 2. Tim. 1, 6. Röm. 6, 12; 13, 12 f. Gal. 5, 25. 1. Joh. 3, 3. 1. Petr. 2, 11. 1. Thess. 6, 6—8; 4, 7. Eph. 4, 1.

[2]) Luther: „Hingegen soll man wissen, daß Christi Amt und Regiment ist in seiner Kirche, daß er wohl durchs Wort und Glauben uns seine Reinigkeit völliglich auf einmal schenket, dazu auch durch den heiligen Geist unsere Herzen neu machet; aber doch also, daß

hat und zuläßt, warum er den Gerechtfertigten, obwohl er es vermöchte, nicht durch einen Machtakt alsbald zur Verklärung bringt, das bleibt ein letztes Rätsel und Geheimnis seiner hohen Majestät. Die Sünde bleibt jedenfalls auch fernerhin ein Lebenselement in uns[1]), wenn ihre Herrschaft auch durch den Geist gebrochen wird, der Glaube ihre furchtbare Gefahr erkennt und sie darum haßt. „Es ist Keiner unter uns, er hat noch ein groß, grob Stücke von dem Fleische, ja einen ganzen großen Backtrog voll" (E. A. 48, 65). Was von dem gesamten Kosmos in der Zwischenzeit von der Auferstehung bis zur Parusie Jesu Christi gilt, das gilt auch von dem Mikrokosmos unserer Existenz. Seit dem Triumphzug Christi über die Mächte der Finsternis ist der neue Aon zwar schon da und am Werk, aber er ist noch völlig verborgen unter der gegenwärtigen, sichtbar zeitlichen Weltgestalt. So besteht auch der Wiedergeborene aus zwei völlig verschiedenen, einander widerstrebenden Welten. Er ist immer zugleich caro et spiritus, peccator et iustus, mortuus et liberatus[2]). So wie die beiden Weltgestalten, der gefallene Kosmos und das Königreich Jesu Christi, zurzeit noch miteinander in unversöhnlichem Streit liegen, so gelüstet auch in uns „das Fleisch wider den Geist und den Geist wider das Fleisch" (Gal. 5, 17). Wie sich Satan von Michael dem Erzengel nicht will besiegen lassen, so stößt auch der noch nicht „ausgefegte", natürliche Wille immer wieder mit zäher Hartnäckigkeit gegen das Zentrum des Glaubens vor und versucht dem Antrieb des Geistes zu widerstehen.

Angesichts dieses furchtbaren Dualismus von Fleisch und Geist bekommt der Imperativ im N. T. noch eine zweite, völlig andersartige Bedeutung, als wir bisher gesehen haben. Blickt Paulus auf den Christen als auf den verborgenen Pneumatiker, der in der Lebensverbundenheit mit Christus steht, so ist sein Auftrag gleichsam nur eine Beschreibung dessen, was kraft dieses Zusammenhangs ihm bereits geschenkt und darum auch möglich ist. Blickt Paulus aber auf den natürlichen, sichtbar gegebenen Bestand κατὰ σάρκα, so hat sein Gebot einen anderen Sinn und Klang. Es ist nicht zufällig, daß es dann meistens negativ gewandt ist: fliehen, sich nicht verführen lassen, den Reichtum seiner Güte nicht verachten, das Herz nicht verstocken,

---

er solch Werk unsrer Verneuerung und Reinigung nicht auf einmal vollendet, sondern täglich an uns arbeitet und feget, bis wir immer reiner und reiner werden." E. A. 8, 174f.; 52, 90; 58, 382.

[1]) Vgl. F. C. 592, 18; 603, 64; 608, 84: Manet quidem etiam in renatis rebellio quaedam.

[2]) Vgl. die scharfsinnigen Ausführungen über Tilgung von Sündenschuld und Sündenmacht in der Theologie Augustins und Luthers bei R. Hermann: Luthers These „Gerecht und Sünder zugleich". Z. f. syst. Th. VI, 2f., S. 300ff. 1928/29.

das Vertrauen nicht wegwerfen, nicht vom lebendigen Gott wegtreten[1]). All diese Negationen wollen sagen: das Fleisch kann wohl niemals von sich selbst aus Wille und Erkenntnis erneuern und lebendig machen, aber es kann trotzen, ablehnen, abtöten und bedarf darum, wie der Mensch unter dem Gesetz, der stetigen Warnung, der Drohung, der Nötigung und des Zwanges.

So bedingt der Zwiespalt zwischen dem „geistlichen, neuen, innerlichen" und dem „alten und äußerlichen Menschen" in uns eine doppelte Form des Imperativs. „Umb dieses Unterschiedis willen werden von ihm (dem Menschen) in der Schrift Worte gesagt, die do stracks widereinander sein" (Luther[2])). Alle Weisungen im Neuen Testament umschreiben und bestätigen nur jene paradoxe Doppelwahrheit, die sich uns bisher durchgängig aufgedrängt hat. Daß den pneumatischen Menschen Gebote zu Gaben werden, darin tut sich die Alleinwirksamkeit Gottes kund. Daß aber der sündige, fleischliche Wille immer noch Warnungen und Gebote empfängt und empfangen muß, das macht deutlich, daß er das Vermögen besitzt, das lebendige Werk Gottes in sich selbst aufzuhalten und zu verderben. Im Evangelium selbst ist diese spannungsvolle Beziehung in unübertroffener Klarheit zum Ausdruck gebracht, wenn Jesus zu dem Kranken am Teiche Bethesda *nach* seiner Heilung spricht: „Siehe zu, du bist gesund *worden*; sündige hinfort nicht mehr, daß dir nicht etwas Ärgeres widerfahre!" (Joh. 5, 14).

Aus dem Dualismus, daß der Glaubende immer mortuus et liberatus zugleich ist, folgt nun auch der *Unterschied der Motive, die zur Heiligung treiben*. Die Schrift zeigt uns deren eine überraschende Fülle. Bei näherer Betrachtung aber lassen sich alle auf zwei letzte, große Kategorien zurückführen, die genau dem obigen Dualismus entsprechen, nämlich auf die der libertas und der necessitas. Wir nennen nur die vier Zentralmotive, die das Leben des Christen nach der Schrift bestimmen sollen. So viel als ein Mensch im Geiste lebt, so viel geschieht sein Tun aus Dank und aus der Kraft des Bildes Christi; weil sich aber auch der widerspenstige Wille stets in ihm findet, den nach der Welt gelüstet, darum bedarf sein Leben des Gehorsams und der Furcht.

Man hat mit Recht den Unterschied zwischen evangelischer und katholischer Sittlichkeit auf die Formeln „aus Dank" und „um Dank" gebracht. Wird der Wille Gottes um Dank, um Lohn getan, so liegt über der Heiligung nicht nur die ganze Schwere gesetzlicher Verpflichtung, sondern auch der ganze Hochmut

[1]) 1. Kor. 6, 9, 18; 10, 14. 1. Tim. 6, 11. 2. Tim. 2, 22. 2. Thess. 2, 3. Eph. 5, 6. Röm. 2, 4. Hebr. 3, 8; 10, 35; 3, 12.

[2]) E. A. 27, 176.

eigenen Kraftvertrauens, sich das Heil selbst erwerben zu können. Wird der Wille Gottes aus Dank getan, so bleibt diese ganze Vorstellung, durch Gutes Tun gut werden zu wollen, überhaupt ausgeschaltet. Dann beanspruche ich keine Auszeichnung mehr für mein Werk, weil Gott mir ja alles zuvor schon gegeben hat. Verdienste aufzählen, hieße nach Augustins trefflichem Wort dann ja nur: „Gottes Geschenke aufzählen"[1]). Die bona opera des Christen sind keine „Leistungen", denen meritorischer Charakter zukommt, sie sind „Früchte", erwachsen aus der produktiven Kraft des Wortes, aus der Lebensverbundenheit mit Christus. Omnia Dei facta sunt flores, omnia facta sunt Dei flores. Dieser Tatbestand der Alleinwirksamkeit Gottes zum Guten aber kommt durch kein Heiligungsmotiv der Schrift so klar und scharf zum Ausdruck als durch die Bewegung zum Dank. Der aus Dank sich Heiligende beansprucht für sich keinen Ehrenanteil an der Erneuerung seines Lebens. Sein Lohn ist, daß er darf. Wer dankt, bleibt demütig; denn er gibt Gott allein die Ehre. Luther hat das Danken darum des wahren Christen „eigentliche Tugend und höhesten Gottesdienst" genannt, „welche Tugend sonst kein Mensch auf Erden vermag". Wer Gott danken will, „der muß erkennen und bekennen von Herzen, daß es lauter Gottes Gnaden und Gaben seien, dafür er dankt". Wer von Herzen Deo gratias sagen kann, „für den darfst du nicht sorgen, daß er stolz, starrig, wüst und wilde sei, oder wider Gott mit seinen Gütern thue". Darum sündigt auch nach der Anschauung des Reformators in diesem Stück „niemand so fast, als die allergleissenisten Heiligen, die ihn' selbst wohlgefallen, sich gern ruhmen, oder je gern horen ihr Lob, Ehre und Preis fur der Welt[2])".

Wie das Danken den Täter demütig macht, so macht es ihn auch willig zu seinem Werk. Auch davon hat Martin Luther wie kein anderer vor ihm übervoll reden können: weil der innerliche Mensch mit Gott eins ist um Christi willen, der ihm so viel getan hat, darum ist es ihm auch hinwiederum eine Lust, Gott umsonst in freier Liebe ohne Zwang fröhlich und lustig zu dienen. Aus dem Dank gegen Gott, der so große Gnade erzeigt hat, entspringt

[1]) A. v. Harnack, Augustin S. 121. Tübingen 1922. Ferner 1. Chronika 29, 14: „Denn was bin ich? Was ist mein Volk, daß wir sollten vermögen, freiwillig so viel zu geben? Denn von Dir ist's alles kommen, und von Deiner Hand haben wir Dir's gegeben." Im Gegensatz dazu die katholische Auffassung des Convertiten Joh. Albani, Das Wesen des evangelischen Christentums S. 74: „Auf Luthers Wege ist allerdings kein Werk gut; jedes ist des Eigennutzes verdächtig. Dort aber, wo man sich's dankbar und demütig gefallen läßt, daß Gott aus der Liebestat Segen für den Täter erweckt, ist jedes gute Werk ein Schritt zu größerer Vollkommenheit oder, was dasselbe ist, ein Verdienst." Paderborn 1927.

[2]) E. A. 40, 209f. E. A.² 16, 145.

jene „quellende" Liebe, „inwendig aus dem Herzen geflossen, wie ein frisches Bächlein oder Wässerlein, das immerfort fließt und läßt sich nicht aufhalten noch eintrocknen und versiegen"[1]). Die Gleichnisbilder, auf die Luther in solchem Zusammenhang stets zurückgreift, sind (nach dem Vorbild der johanneischen Reden) absichtlich aus der naturhaft organischen Welt gewählt. Denn der πιστός steht nach seinem pneumatischen Sein wirklich in einem solchen organischen Glied-verband mit dem Haupt und kann darum gar nicht anders als Segen zu spenden von dem Strom, der ihn überfließend speist. Es ist darum nicht zufällig, daß fast alle Briefe der Apostel mit einem Dank beginnen. Damit traten Führer und Geführte sofort gemeinsam in das unsichtbare Kraftzentrum ihres Glaubens. Dadurch wurden sie erinnert, daß sie Glieder einer neukommenden Welt seien, nicht mehr unter dem Gesetz, sondern im Besitz der reichsten Gaben Christi zu freiem, freudigem Gebrauch in der Demut.

Wenn wir für Gott „aus Dank" leben, so stehen uns dabei seine Wohltaten vor Augen, die er an uns getan hat: Vergebung und Erlösung. Aber „um uns noch gründlicher aufzuwecken, stellt uns die Schrift vor, daß der Vater uns durch Christum nicht bloß mit sich versöhnt hat, sondern daß er in ihm auch sein Bild ausprägte, zu dem wir gestaltet werden sollen" (Calvin a. a. O. 344). Damit stehen wir vor dem zweiten Motiv der Heiligung, das ebenso wie das Danken der organischen Eingliederung in den Pneumaleib des Christus entspringt und entspricht. Es ist die abbildliche Wirkungskraft des Urbildes Christi in seinen Gliedern (Röm. 8, 29).

Zunächst ist ja der Begriff der Imago Dei — so sagen wir im Gegensatz zu den Philosophen — ohne die geschichtliche Grundlage der Versöhnungstat Jesu, ohne die Sendung des pfingstlichen Geistes in der christlichen Religion nicht brauchbar. Denn der Fall hat die Ebenbildlichkeit Gottes im Menschen zerstört. Gewiß gibt es noch allerorten Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies, aber dieses Heimwehverlangen gibt noch kein Recht zur Heimkehr und noch keine Kraft zur Wiederherstellung des Verlorenen. In unserer gottentfremdeten Lage „den neuen Menschen anzuziehen" wäre nur dann möglich, wenn Gott selbst einen Neuanfang macht mit dem „neuen Menschen, der nach Gott geschaffen ist[2])". Christus weiß sich auf Erden gesandt, um in seiner Person der Menschheit das verlorene Bild Gottes wiederzubringen. Indem Gott seine urbildliche Offenbarung dem Sünder zu eigen schenkt,

[1]) Vgl. K. Thieme, Die sittliche Triebkraft des Glaubens. S. 246 f. Leipzig 1895. Ferner F. C. 626, 12.

[2]) Vgl. Eph. 4, 24. Kol. 3, 10. Röm. 13, 14.

macht er kund, daß er der Welt ihre Sünde in Gnade vergeben hat. Zugleich hat er damit aber auch erklärt, daß wir nach diesem Bild sollen neu gestaltet werden. „Der heilige Geist wirket in uns den Glauben, durch solchen Glauben bekommen wir dann wieder Gottes Bild, so wir im Paradies verlorn hatten" (E. A. 46, 269f.). Weil die Menschwerdung Christi sowohl die Bedingung wie das formgestaltende Realprinzip der Erneuerung nach dem Bilde Gottes ist, darum soll jeder Gläubige nach dem schönen Wort Luthers im Galaterbriefkommentar immer zwei Kleider Christi tragen, „den Rock der Gerechtigkeit und Erlösung" und „das Kleid der Nachahmung".

Diese Imitatio ist weder kasuistisch noch moralisch zu verstehen. „Spricht man von einem Vorbild für persönliches Leben, so denkt man dabei nicht an eine Schablone, die lediglich vervielfältigt wird, sondern hat die deutliche Ausprägung eines Grundzugs im Sinn, der sich selbständig und sehr mannigfaltig durchführen läßt" (M. Kähler[1])). Es ist dabei also nicht an ein Vorbild zu denken im Sinne von Tolstoi oder eines gewissen asketischen Mönchsideals, das man gesetzlich rational zu kopieren hätte. Es gehört zum Wesen und Vermögen des Urbildes, daß es Abbilder in lebendiger Mannigfaltigkeit aus sich heraus erzeugen kann, eben „weil es selbst nicht Abbild, sondern die lebendige Urgestalt ist". Der Mensch ist nicht deus, er ist a deo, er ist nicht Schöpfer sondern Geschöpf; als Abbild weist er hin auf etwas, das größer und höher ist als er selbst. Christus aber ist deus, nicht a deo, darum hat er auch bei der Eingeistung seines Bildes in seine Glieder die Freiheit und den Reichtum göttlicher Schöpferkräfte zur Verfügung.

Wie dem Gestaltetwerden nach dem Bilde Christi der gesetzliche Zug fehlt, so auch der moralische. Vor uns steht kein stoischer Sittenlehrer, der seine Jünger durch Vorschriften zu sittlicher Selbstvervollkommnung antreibt, kein Gesetzgeber nach der Weise Mohammeds, der durch harte Forderungen droht, kein Tugendvorbild im Sinn des ethischen Rationalismus. Christi lebendiges Bild wirkt gleich dem Licht, Samenkorn, Salz, das dem Glauben in schaffender Kraft eingebildet, eingepflanzt wird zu umwandelnder Erneuerung. Wo Christus erkannt ist, sagt Luther, als der Mann, „der da hilft", durch den wir Vergebung der Sünden erlangen, „da spiegelt sich seine Klarheit in uns; das ist, wie der Sonne Glanz sich spiegelt in einem Wasser oder in einem Spiegel; also spiegelt sich Christus oder gibt einen Glanz von sich

[1]) Die Wissenschaft der christlichen Lehre S. 505ff. Leipzig 1905. Unter dem Gedanken des verlorenen und erneuerten „Bildes Gottes im Menschen" sind geschrieben: Die christliche Ethik von Ph. Th. Culmann (5. Aufl. Kaiserslautern 1927), Christliche Ethik auf lutherischer Grundlage von Bauer-Deinzer (Neuen-Dettelsau 1904). Vgl. auch Ph. Bachmann, Der Mensch als Ebenbild Gottes, Das Erbe M. L. a. a. O. S. 273ff.

ins Herz; also, daß wir verkläret werden von einer Klarheit zu der anderen, daß wir täglich zunehmen, und je klärer den Herrn erkennen; ... Das gehet nicht also zu, daß wir es selbst thun, aus eigenen Kräften; sondern Gott muß es thun, der da der Geist ist. Denn obschon der Heilige Geist solche Klarheit und Erleuchtnis in uns anfienge und uns darnach verließe, so wären wir wie zuvor" (E. A. 14, 219). Weil der Münze das Bild des Kaisers aufgeprägt ist, darum ist sie Eigentum des Kaisers. Durch Taufe und Wiedergeburt erhält der Glaubende in der verborgenen Kraftwirkung des Geistes das verlorene Bild Gottes wieder eingeprägt. Das Motiv, das ihn zur Heiligung drängt, kann dann nur lauten: „Gebet Gott, was Gottes ist".

Nachdem der Gedanke der Bildekraft Christi von der Gefahr gesetzlicher Verengung und verdienstlicher Leistung gereinigt ist, gilt es nun aber auch auf das allernachdrücklichste daran zu erinnern, was für eine tiefgreifende Bedeutung die konkrete Anschaulichkeit des geschichtlichen Lebensbildes Jesu für unsere Heiligung hat. Als Menschen, die täglich mit Fleisch und Blut zu streiten haben, liegt für uns alles daran zu sehen, wie der Heilige Gottes in der sündigen, leidvollen, konfliktreichen Wirklichkeit dieser Erde tatsächlich gestanden ist und sich darin bewährt hat. Ein Bild Gottes, etwa vorgetragen in der Form einer Lehre traumgemalter Eigenschaften Gottes, entbehrte für uns nicht nur der klaren Vorstellbarkeit sondern auch der überzeugenden Gewißheit. Weil wir als denkende, empfindende, wollende Wesen täglich und stündlich in den zermürbenden, beschmutzenden Kampf dieses Lebens hineingestellt sind, darum ringen wir auch um Klarheit der Gedanken, um Reinheit der Gefühle und Kräfte des Wollens für die Aufgaben dieser Erde. Darum hat nur ein solches Bild befreiende Wirkung, das selbst als ein volles, wahrhaftiges Menschenleben in dieser Welt gelebt, das die Not und Qual menschlicher Art gekannt und überwunden hat. Für die Gestaltgewinnung des Bildes Gottes in uns, für die Erleuchtung der Erkenntnis (Röm. 12, 2; Eph. 5, 17), für die Ordnung der Gefühle, für die Frage nach dem Inhalt und der Art des Handelns ist der Blick auf den lehrenden, betenden, heilenden, leidenden Erlöser, wie ihn die Schrift bezeugt, unentbehrlich.

Hier ist daran zu erinnern, wie oft die Apostel ihre Gemeinden getröstet, gemahnt und angeeifert haben durch den Hinweis auf das ὑπόδειγμα des Christus im Fleisch. Christen können die zornige Erregung bemeistern, brauchen Lüge, Schimpfwort und Drohung nicht zu vergelten, weil sie den vor Augen haben, der „nicht wieder schalt, da er gescholten war, der nicht drohte, da er litt". Die Sklaven, die unter den Peitschenschlägen ihr Herren leiden, erinnert Petrus daran, daß auch Christus gelitten hat. Der

Gemeinde zu Philippi fehlt die Demut und darum die Eintracht. Da zeigt ihr Paulus die tiefe Erniedrigung des Herrn in eine arme Knechtsgestalt zur Beschämung und zu heiligem Antrieb. Das „Hohe Lied der Liebe" wäre nie geschrieben worden, wenn nicht Jesu Bild selbst dazu Zug um Zug geliefert hätte. So wie in 1. Kor. 13 mag den Galatern Jesus durch den Apostel vor die Augen gemalt worden sein. Nach Jesu Weisung: „Lernet von mir!" hat er sich zu einem *μιμητὴς Χριστοῦ* gemacht, hat sich das *εἶναι πραὺς καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ* von seinem Herrn selbst lehren lassen und die aufgeblasenen, rasch erbitterten Korinther zu solcher Nachahmung aufgerufen. Versuchung ist zu überwinden, sagt der Schreiber des Hebräerbriefes, seitdem der Versucher von dem Herrn überwunden worden ist. Und an anderer Stelle zeigt er, wie sich das Jüngergebet aufrichten kann an Jesu Gebet in Gethsemane, der „in dem, das er litt, Gehorsam lernte"[1]).

Luther, der Prediger einer theologia crucis, hat sich in den vielen, schweren Anfechtungen seines Lebens besonders immer wieder an der „Betrachtung des heiligen Leidens Christi" gestärkt. In dem bekannten, also betitelten Sermon von 1519 schreibt er: „Wan alsso deyn hertz yn Christo bestetiget ist/ und nu den sunden feynd worden bist auff liebe/ nit auff furcht der peyn/ sso soll hynfurter das leyden Christi auch eyn exempell seyn deynes gantzen lebes und nu auff eyn ander weyss dasselb bedencken/ dan biss her haben wir es bedacht als eyn sakrament/ daz yn unss wirckt und wir leyden/ Nu bedencken wir es/ das wir auch wircken/ nemlich alsso. Szoo dich eynn weetag odder krankheit beschweret/ dencke wie geringe das sey gegen der dornen kronen und negell Christi. Szo du mußt thun odder lassen was dir widdert/ dencke wie Christus gepunden und gefangen/ hyn und her gefurt wirt. Ficht dich die Hoffart an/ sich wie deyn herr vorspottet und mit den schechern voracht wirt. Stoß dich unkeuschheit und lust an/ gedenck wie bitterlich Christus zartes fleysch zur geysselt/ durch stoche und durch schlagen wirt. Ficht dich haß und neyt an/ ader Rachesucht/ denk wie Christus mit vielen threnen und ruffen/ fur dich und alle seyne feynd gepeten hatt/ der woll billicher gerochen hette. Szo dich trübsel adder wasserley widderwertickeyt leyplich adder geystlich bekumert sterck deyn hertz unnd sprich. Ey worumb solt ich dan nit auch eyn kleyn betrubnis leyden/ szo meyn herr ym Garten blut vor angst und betrubnis schwitzt/ ... Aber disse betrachtung ist auff der weysse kumen und seltzam worden dar doch die Epistolen S. Paul und Petrus

[1]) Matth. 10, 24 f. 1. Petr. 2, 20—23; 4, 1. 1. Kor. 4, 12 f.; 11, 1. Philipp. 2; 3, 10. Matth. 11, 29. 1. Thess. 1, 6. 2. Kor. 4, 10; 10, 1. Hebr. 2, 18; 5, 7; 4, 15. 1. Joh. 2, 6; 3, 3; 4, 17. Röm. 15, 3; 5—7.

voll seynd./ Wir haben das wessen yn eynem scheyn vorwandelt/ unnd das leyden Christi bedencken/ alleyn auff die brieff unnd an die wendt gemalet"[1]).

Wir haben mit Absicht so ausführlich zitiert, weil bei dieser Betrachtung das so anschaulich zum Ausdruck kommt, was die lebendige Erfahrung jedes ernsten Bibelstudiums ist. Auch die kleinsten Züge der Schrift bekommen für den von der Not des Lebens bedrängten und nach Kraft verlangenden Leser und Beter immer wesentlichere Bedeutung. Solange einer von der nackten Verzweiflung des Leides und der Sünde noch nicht in tatsächlicher Erschütterung angefochten ist, solange kann er in der Vorstellung leben, es genüge, sich lediglich den übergeschichtlichen Lehrgehalt der Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft rein zur Darstellung zu bringen. Ratlose, kranke, gefangene Menschen, alle, die in Erziehung oder Seelsorge auf schwerem oder verlorenem Posten stehen, haben in dieser Frage immer völlig anders empfunden. All solche Menschen haben es niemals für „belanglos und unwesentlich" gehalten, ob wir „vom Leben und von der Persönlichkeit Jesu so gut wie nichts mehr wissen können", ob die Geschichten von ihm „schriftstellerische Kompositionen" sind, „idealisierte, mehrfach übermalte Bilder frommer Wißbegier", die „im Schimmer der Legende verzittern". Die Auseinandersetzung zwischen biblischer und moderner Schriftbetrachtung vor 20 Jahren waren wirklich noch mehr als nur ein Streit um eine mehr oder weniger konservative Auffassung über gewisse Literaturdenkmäler. Für den Glauben, der darnach verlangt, aus der Kraft des lebendigen Bildes Jesu Christi heraus schon hier auf Erden neugestaltet zu werden, ist es nicht gleichgültig, ob z. B. die ganze Passionsgeschichte nur einer Legendenbildung aus kultischen Bedürfnissen entstammt, ob die Gebetsworte am Kreuz jeder historischen Zuverlässigkeit entbehren und lediglich der Psalmenfrömmigkeit Israels nachgedichtet sind. Die Verhöhnung mit dem bitteren Trank, die Schmähworte des Schächers und des Hohenrats, die der stille Dulder für seine Feinde bittend getragen hat, sollen einem im Drama gern gebrauchten burlesken Verspottungsmotiv und der Kontrastwirkung entstammen, „als Mittel einer kurzen, seelischen Entspannung" gleich ähnlichen Vorgängen in den Tragödien Shakespeares. Das Mißverständnis von Elohi und Elias wird gedeutet als beliebter, populärer, literarischer Effekt. Es mag das einer alles sagen, wenn es ihm seine wissenschaftliche Wahrhaftigkeit gebietet, aber er muß dabei auch wissen, was auf dem Spiele steht, wie arm die Gemeinde und der einzelne in der Regelung der Affekte, im Leiden und im Handeln wird, wenn die konkreten, geschichtlichen Züge des Bildes Christi sich in das illusionistische Spiel späterer

[1]) O. Clemen, Luthers Werke in Auswahl I, S. 159 f. Bonn 1925.

frommer, dichterischer Phantasie auflösen, wenn der nach Wahrheit, nicht nach Stimmung verlangende Glaube in den so sehr konkreten Anfechtungen und Schwierigkeiten seiner Wanderschaft gewiesen wird von dem reichen Bild eines vollmenschlichen Lebens zu der Abstraktion einiger noch übriggebliebener Lehrausſagen Jesu[1]).

Die sittlichen Kraftwirkungen, die von einem lebendigen Umgang mit dem Christusbild der Schrift ausgehen, sind ungeheuer. Weil das Bild so konkret ist, darum leuchtet es auch in alle Lagen dieses Aons hinein. „Der anzweigungen und Wurzeln der Unsittlichkeit im eigenen Leben". Das Auge dächtige Verkehr mit dem Urbild" schärft unaufhörlich den Blick „für alle Verwird hellsehend für die Verkehrtheit der Welt. Man bekommt die rechte Doppelstellung des helfenden Mitleides und der reinigenden Verneinung ihr gegenüber. Vor allem aber, „der Zug zum Urbild des eignen Lebens führt auch zu seinen anderen Abbildern". Man beurteilt dann jeden Bruder „nach seiner unzerstörbaren Gottesbildlichkeit, glaubt an ihre mögliche Reinigung und Vollendung und erkennt in ihr Pflicht und Recht zum Streben nach brüderlicher Gemeinschaft"[2]). Alles in allem: es will sich vollziehen — mit Paulus gesprochen (2. Kor. 3, 18) — „ein Verklärt=werden in dasselbe Bild von einer Klarheit zur anderen". Solchem Geschehen fehlt alles Absichtliche, Bewußte, Streberische, Gefallsüchtige. Diese stetige Durchheiligung kann niemals für selbstsüchtige Nebenzwecke mißbraucht werden; denn der im Glauben Gestalt Gewinnende ist ja der erniedrigte, gekreuzigte Herr, der seinem Leiden gleichförmig macht (Gal. 4, 19) und gegen den Hochmut und das Begehren des Fleisches unaufhörlich Krieg führt. „Je tiefer und fester du dir dieß Bild einbildest und ansiehest, je mehr des Tods Bild abfällt, und von ihm selbst verschwindet, ahn alles Zerren und Streiten, und hat also dein Herz Fried und mag mit Christo und in Christo geruhlich sterben"[3]).

[1]) Vgl. R. Bultmann, Jesus, z. B. S. 12 oder G. Bertram, Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult. Eine formgeschichtliche Untersuchung S. 74, 79 ff., 97, Göttingen 1922. Auch Brunner und Barth zeigen auffallend wenig Verständnis dafür, welche weittragende Bedeutung das konkrete, biographische Bild Jesu für unser Denken und Handeln besitzt. Vgl. Der Mittler S. 134 A. 1., 143 f., 161 A. 1. Barth, Das Wort Gottes und die Theologie S. 83, München 1924. Dagegen ist das Problem erkannt bei F. Traub, Glaube und Geschichte. Eine Untersuchung über das Verhältnis von christlichem Glauben und historischer Leben=Jesu=Forschung. Gotha 1926 S. 35—38. „Die Legende die höhere Wahrheit — was ist das für ein Wahrheitsbegriff, der hier zugrunde liegt?" (37). Vgl. auch J. T. Beck, Zwischenreden, Neue Folge S. 174 und E. Schaeder, Die Sündlosigkeit Jesu und ihre Bedeutung für unsere Heiligung. 2 Vorlesungen. Leipzig 1921.

[2]) Kähler a. a. O. S. 538, 600.

[3]) E. A. 21 261. Ebenso Calvin a. a. O. 313 mit Berufung auf 2. Kor. 3, 18! Im Gegensatz dazu K. Barth R. u. H., a. a. O. 295.

Weil aber, solange wir hier unterwegs sind, die Sünde immer wieder emporzüngelt und es nie zur Gleichgestaltung mit Christus kommen läßt, darum drängt gerade das Widerfahrnis solcher Heiligung auf die Enthüllung der neuen Welt, wo die Schalen abfallen und Gott das angefangene Bild vollenden wird auf Grund der Zusage, die er in Christus, seinem Urbild, der Welt gegeben hat.

In der Heiligung des Gerechtfertigten heraus aus Dank und aus der Bildkraft Christi kommt die Wahrheit zum Ausdruck, daß Gottes Reich von ihm selbst kommt ohne unser Zutun. Das Licht scheint in der Finsternis, durchdringt sie und macht zuletzt selber leuchten, was von Natur dunkel ist und bleibt. Die lebendige Wirksamkeit des Glaubens darf und soll sein wie ein fructus parere, nicht ein debere und opertere in der Erfüllung gewaltsam aufgelegter mandata dei. Justis non est posita lex, quatenus spiritu vivunt: „Den neuen Menschen laß unverworren mit Gesetzen." Indes, bei einer solchen organischen Beschreibung der Heiligung allein stehenbleiben zu wollen, hieße die Parusie vorwegnehmen. Wir leben noch nicht im neuen Aon, sondern immer noch in jenem eigenartig spannungsvollen Übergang, da das Neue wohl in verborgenem Wachstum da ist und sich Bahn brechen will, wo zugleich aber auch immer noch sehr real der alte Mensch da ist mit seiner ganzen Schwerkraft des Widerwillens, der Unlust und der Trägheit gegen den von Gott gewirkten guten Willen in uns. Diesen widerspenstigen, bösen Willen der alten Natur gilt es „ohne Unterlaß zu treiben" durch die Motive des Gehorsams und der Gottesfurcht. Daß wir nicht nur danken wie die Kinder, nicht nur leben wie der Sohn, der das Bild des Vaters trägt und im Vaterhause lebt, daß wir auch gehorchen und zittern müssen wie Knechte vor ihrem Herrn, das erinnert uns wie nichts anderes daran, daß wir noch nicht daheim sind, das enthüllt uns wie nichts anderes unsere Schuld. Wenn im Endgericht der alte Mensch endgültig wird abgefallen sein, dann wird es des warnenden, stachelnden Gehorsams, der schreckenden Furcht nicht mehr bedürfen. Die neue Gemeinde, nach dem Bilde Gottes vollkommen geschaffen, wird nur mehr Danklieder singen: Gott, Deinen Willen tue ich gern. Eine theologia viatorum aber, wie sie uns hier auf Erden allein möglich ist, kann der Weisung zum Gehorsam und zur Furcht vor Gott nicht entbehren.

Wenn die herzliche, willige Gesinnung: „die Liebe Christi dringet uns also" keine umschaffende Gewalt mehr über uns hat, dann soll das harte, soldatische „Aus Gehorsam!" die alte Natur zwingen und ihr zur Selbstbemächtigung verhelfen. Für träge, tote Zeiten, in Stunden heißer Ver-

suchung, wo die Freiwilligkeit für Gott völlig abhanden gekommen ist, gibt es nur eine Hilfe: das ist die ernstliche Vergegenwärtigung des heiligen, unbedingten Gotteswillens, der erfüllt werden muß, soll unsere Seele nicht schwersten Schaden davon nehmen. Gott will unsere Heiligung. Gott verlangt die Gehorsamstat, „die böse Lust zu meiden und die Seelen keusch zu machen"[1]). Gott fordert, daß man ihm dient, geschieht es nicht in der quellenden Kraft dankbarer Liebe, dann in der heiligen Zucht des Gehorsams. Erkennt der Glaube beim Blick auf das Bild Christi, was er vollbringen kann, so sagt ihm der Gehorsam, daß er es leisten soll.

Weil die Sünde es nie zur Gleichgestalt mit Christus kommen läßt, darum kommt der Glaube auch nie zur Vollgestalt weder der Erkenntnis noch der Vollführung der göttlichen Gedanken und Gebote. Darum bedarf er der beständigen Unterwerfung unter das Wort, das den vollen, unverkürzten Anspruch Gottes zu erkennen gibt, auch wo er uns nicht gefällt. Bei der verschlagenen, unheimlich zähen Art des alten Menschen würde gerade das Wichtigste stets nur allzu gern wieder unterschlagen, wenn nicht aus dem Wort unaufhörlich die stahlharte Klarheit des Müssens dahinter träte. Nur so wird die Natur auch an die Impulse erinnert, denen sie so gern ausweicht, die auch der fromme, sich heiligende Mensch sich so gern ersparen möchte, als da sind der Übergang von der Gesinnung zur Tat, die Rücksicht auf den Schwachen, die Willigkeit zur Selbstaufopferung, die Verpflichtung zum Werk der Mission. Ohne solchen heiligen Ernst des ὑπακούειν kommt es in diesem Aon der Herzenshärtigkeit weder zum Durchbruch des Glaubens noch zu seinem Wachstum und Bestand. Ohne die Beunruhigung des debere kann das Furchtbare geschehen, daß die aus der Gnade zu leben wähnende Gemeinde dem Quietismus verfällt. Über der vom Wort bezeugten Gewißheit, daß die Reben vom Weinstock leben, vergißt man der anderen ebenso wichtigen Wahrheit, daß die Fleischesnatur des Gerechtfertigten und Erlösten auch der stetigen Wachsamkeit der Nachfolge bedarf — und stirbt über dieser Vernachlässigung.

Daß die Geringachtung der Gehorsamspflicht keine belanglose, sondern eine furchtbar ernste Tatsache ist, das wird daran offenbar, daß ein Mensch durch nichts auf der Welt so aufgerieben wird wie durch den Ungehorsam gegen Gott. Hier ist der Ort, wo die Theologie vom Zorn Gottes zu handeln hat, als der Reaktion seines heiligen Willens gegen die Mißachtung seines Gebots. Wo das mit eindringlichem Ernst geschieht, da wird ohne weiteres verständlich, daß die Schwere unserer Lage noch einen anderen härteren, schärfe-

[1]) 1. Thess. 4, 3. 1. Petr. 1, 14 u. 22.

ren Wächterruf erfordert: „Darum sollen wir uns fürchten vor seinem Zorn und nicht wider solche Gebote tun." Freilich, daß auch der Wiedergeborene immer noch dieses groben, schweren Stachels aus dem vergangenen Gesetzesäon bedarf, das muß auf das tiefste beugen und zu einer illusionslosen Beurteilung der menschlichen Lage vor Gott führen.

Was für einen breiten Raum das Motiv der Furcht auch in den Schriften des N. T. noch einnimmt, wird leicht übersehen. Um von der Feigheit und Verzagtheit menschlicher Furcht frei zu werden, heißt Jesus die Jünger auf den blicken, der Leib und Seele in der Hölle verderben kann. Daneben steht der drohende Gerichtsernst der Parabeln: das Unkraut wird verbrannt, das dumm gewordene Salz zertreten, die faulen Fische werden weggeworfen, die törichten Jungfrauen von der Hochzeitsfeier ausgeschlossen, die ungetreuen Knechte ins Gefängnis gelegt. Paulus warnt den in den lebendigen Stamm neu eingepflanzten Zweig: „Sei nicht stolz, sondern fürchte dich". Die Sklaven zu Ephesus mahnt er, ihren Herrn gehorsam zu sein „mit Furcht und Zittern wie dem Christus" (6, 5), die Korinther werden ermuntert, „fortzufahren mit der Heiligung in der Furcht Gottes"[1]). In großer Klarheit werden von der Schrift auch die beiden Hauptgründe genannt, warum der miles Christianus von solchem timor dei nicht lassen soll. Es ist, — um mit dem ersten Petrusbrief zu reden, der Blick auf die furchtbare Gewalt des Satans, der wie ein reißendes Tier unermüdlich auf Beute ausgeht, und — es ist der Blick auf den heiligen Gott, „der ohne Ansehen der Person richtet nach eines jeglichen Werk". Auch der Starke kann zu Fall kommen, der Wachsame überlistet werden, die in froher Erwartung Ausgezogene durch Leichtsinn betrogen werden. Der unsaubere Geist kann wiederkehren, der einmal von Gott gelöste Mensch gar rasch zu den gemeinsten Lastern fähig sein[2]). Dahinter aber steht, weil die Sünde von Gott scheidet, „die dunkle Möglichkeit des Verlorengehens" (Martensen), die selbst einen Paulus noch beunruhigt hat. Keine Sünde ist jemals wieder rückgängig zu machen. Weder die Länge des Zeitstroms noch ein späterer Ersatz durch Besserung machen sie vergessen. „Siehet Er nicht meine Wege und zählet alle meine Gänge?" ruft Hiob und Paulus ist gewiß, daß „der Herr ans Licht bringen wird, was im Finstern verborgen ist, und daß er den Rat der Herzen offenbaren wird". Darum ist es schrecklich, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen[3]).

---

[1]) Matth. 10 V. 26, 28, 31. Röm. 11, 20 ff. 2. Kor. 7, 1. Ferner 1. Petr. 2, 17 und 18; 3, 2 u. 16. Hebr. 4, 1. 2. Kor. 5, 11. Offb. 14, 7.

[2]) 1. Petr. 5, 8 u. 1, 17. 1. Kor. 10, 12. Matth. 25, 1—13. Luk. 11, 24—26.

[3]) 1. Kor. 9, 27. Hiob 31, 4. Jer. 17, 10. Psalm 139. 1. Kor. 4, 5. Hebr. 4, 13; 10, 31.

Solche „Furcht Gottes" ist mehr als nur ein „numinoses Schauern" vor dem ἄρρητον göttlicher Geheimnisse. Sie ist ganz und gar bestimmt von dem wachen, sittlichen Ernst im Gedanken an ein Gericht nach den Werken, das auch der πιστός über sich wird ergehen lassen müssen.

Es ist unmöglich, die Aussagen über das Endgericht im N. T. nur auf die ἄπιστοι oder auf selbstgerechte Gesetzeseiferer zu beziehen, geschweige denn die erdrückende Wucht dieser Aussagen auf „jüdische Restvorstellungen in der Theologie des Paulus" zurückzuschieben[1]). Der Menschensohn wird gerade die zur Rechenschaft fordern, die er in seinen Dienst gestellt und mit seinen Gaben ausgerüstet hat. Wo er reichlich gesät hat, will er reichlich ernten. Zu den Jüngern ist gesagt, daß der Wiederkommende einem Jeglichen nach seinen Werken vergelten wird. Jedes unnütze Wort aus Menschenmund muß am jüngsten Tag verantwortet werden. Paulus hält jedes irdische Gericht und Selbstgericht für belanglos, sei es rühmend oder tadelnd, denn erst „der Tag wird klar machen, wo der Herr richten wird". Dann erst wird offenbar werden, was ein Werk getaugt hat. Ein jeder wird dann ernten, was er gesät hat. Alle müssen erscheinen vor dem βῆμα Χριστοῦ, um ein Endurteil über dieses Erdenleben zu empfangen. Wer in der Gemeinde dem Laster noch weiter dient, der wird das Reich nicht ererben.

Dieses ganze Aussagenmaterial, das sich leicht noch vergrößern ließe[2]), ist so eindeutig und so gewaltig, daß der Ausweg der Altorthodoxie nicht erlaubt ist, nach dem dies alles nur hypothetisch zu verstehen sei und dem Gerechtfertigten nicht mehr gelte. Nein, es wird am Ende aller Tage tatsächlich über die ἔργα des Sünders und des Gerechten zu Gericht gesessen werden und die Furcht, Gott dabei zu mißfallen, soll als heiliges Erschrecken auch das Leben der Gläubigen ununterbrochen begleiten und die Versuchung überwinden helfen. Unwahrhaftiges Wesen, Zuchtlosigkeiten der Zunge und des Leibes, ungereinigte Leidenschaften, unversöhnte Feindseligkeiten, die der Glaube im Besitz des Geistes hätte beschneiden sollen, hätte beseitigen können, werden mit uns gehen und uns vor Gott anklagen[3]). Wo das Gericht auch über das Werk des Gerechtfertigten festgehalten wird, da hat das uralte, antinomistische Mißverständnis, das den Paulinismus und das Luthertum stets wie ein schwerer Schatten begleitet hat, keinen Raum mehr, ob der Christ

[1]) Vgl. K. Heim, Römerbrief Kap. 2. Als Manuskript gedruckt. Glaube und Leben S. 743f.

[2]) Luk. 19, 11—26. Matth. 16, 24—27; 25, 32; 12, 36. 1. Kor. 4, 3; 3, 13f, Gal. 6, 7f. 2. Kor. 5, 10. 1. Kor. 6, 9f. Gal. 5, 19—21. 2. Thess. 1, 8—10. Röm. 2. 1. Petr. 4, 11. Ap. 17, 31. Offb. 21, 12. Röm. 14, 10.

[3]) Vgl. Althaus a. a. O. 215—238.

nicht in der Sünde beharren kann, weil dadurch die Wirkung der Gnade nur um so mächtiger zur Erscheinung kommt (Röm. 6, 1f.). Wenn auch der δίκαιος ins Gericht muß, dann ist es durchaus nicht gleichgültig, in welchem Maß er sich durch den Geist von aller „Befleckung und Untugend des Fleisches" hat reinigen lassen.

Aber wird durch solche Vorstellungen nicht das Wesen der Vergebung wieder völlig aufgehoben? Stehen wir damit nicht unmittelbar vor der katholischen Empfehlung der Werkgerechtigkeit, vor den anthroposophischen Anschauungen von dem Leben nach dem Tode? Dieses Bedenken ist zu verneinen. Denn Anerkennung werden im Gericht ja nur die Werke finden, die aus der Haltung der Buße, der Vergebung und der Geistbegabung heraus ἐν Χριστῷ geschehen sind. „Wer auf den Geist säet, der wird von dem Geist das ewige Leben ernten." Von einem Selbstruhm unsererseits kann dabei keine Rede sein. „Gott krönt in uns die Werke Seiner Barmherzigkeit"[1]). Und zum andern: während der ἄπιστος im Gericht den Zorn Gottes erfährt, erfährt der Gerechtfertigte im Gericht die Güte Gottes, der durch dieses letzte, schmerzliche Strafen hindurch seine Glieder nur reinigen, zurechtrichten und vollenden will zu der ungetrübten Gemeinschaft, wie er sie dem Glauben im Wort zugesagt und vermittelt hat. So behält beides sein unveräußerliches Recht: die heilige Majestät Gottes, der ohne Ansehen der Person nach den Werken richtet und darum mit Furcht und Zittern zu scheuen ist und — „die herzliche Barmherzigkeit" Gottes, der den Sünder aus freier Gnade rettet und zu sich zieht.

Welche Beurteilung erfährt von da aus dann die „Theologie des Todes"? Es ist klar, daß jetzt auf das Sterben ein ganz schwerer Ernst fällt. Zu der leiblichen Qual, zu der Seelennot des Abschiedswehs tritt auch für die, die „in Christo entschlafen", das Wissen um eine bevorstehende Gerichtsstunde. „Die neueren Theologen wollen behaupten: der Tod sei kein Übel, sondern ein Hafen, darin wir einlaufen und sicher sind von den Mühen und Trübsalen, welchen dieses tägliche Leben unterworfen ist. Das ist die äußerste Blindheit und ein weiteres Elend, welches gehäuft wird auf die Erbsünde, daß wir die Sünde selbst und den Tod mit den übrigen Trübsalen des Menschengeschlechts also gering machen ... und beschmeicheln uns mit den leichtfertigsten und eitelsten Hirngespinsten."[2]) Wir müssen lernen und lehren, vom Tod strenger und härter zu reden. Er ist der Sold der Sünde und die Eingangspforte zum Gericht: tue Rechnung von deinem Haushalt! Ein solcher Sterbensernst

[1]) Harnack, Augustin S. 121.
[2]) Luther, Op. Lat. XVIII, 266.

wird zu einem wirklichen „Zügel der Sünde und zu einem Sporn in der Heiligung werden."[1]) „Was du tuſt, ſo bedenke das Ende, ſo wirſt du nimmermehr Übles tun", ſagt die Weisheit des Jeſus Sirach. Jeſus rät, ſich mit dem Widerſacher zu verſöhnen, ſolange man mit ihm noch „unterwegs" iſt, ehe man an das Ziel vor den Richter kommt und es zu ſpät iſt. Auf die Jüngerfrage: „Meinſt du, daß wenige ſelig werden?", erfolgt die dringliche Mahnung: Ringet danach, daß ihr ſelig werdet! Kierkegaard hat von einem Chriſten verlangt, daß er immer in der „elften Stunde" leben ſoll, in der alles ſo ganz anders iſt „als in der Jugendzeit oder in der geſchäftigen Zeit des Mannesalters"[2]). Männer wie W. Löhe und H. Bezzel[3]) hat der Gedanke an die Sterbeſtunde nie verlaſſen. Im Schatten des Friedhofs erwuchs ihnen jene ſorgende Angſt um das Heil des ewigen Lebens, jene heilige Zucht des Leibes und der Seele, die man heute leicht ſo gern als pietiſtiſche Unart abtut. Und doch iſt in der Theologie des Todes die Gerichtsfurcht nicht das letzte. Im Leben des Glaubens triumphiert über alles Grauen die Freude der Erwartung. Denn es geht durch Gericht hindurch zur völligen Gemeinſchaft mit Gott. Durch das Verdammungsurteil über jedes untaugliche Werk iſt die dem Glauben zugeſagte Annahme nicht aufgehoben. Das Kind kommt zum Vater, der verwundet um zu heilen, der in die Tiefe führt um zu erhöhen. So wird ſtärker noch als die Todesfurcht die Hoffnung, das nach der Heimat verlangende Heimweh zu dem „ſtärkenden, ſtählenden Mittel" auf der Wanderſchaft und im Streit des Lebens.

Wir haben die vier großen Grundmotive chriſtlicher Heiligung kennengelernt. Sie ſind hervorgewachſen aus dem ſpannungsvollen Dualismus von πνεῦμα und σάρξ, unter dem jedes Glaubensleben in dieſem Äon ſteht. Darum mußte beides zugleich ausgeſagt werden: die Freiheit des neuen Lebens ohne Zwang und Angſt, geübt aus der Dankbarkeit und der Bildekraft Chriſti und der ganze ſchwere, ſittliche Ernſt, der aus Gehorſam und Furcht mit der Sünde im Krieg liegt. Die entgegengeſetzteſten Schriftausſagen widerſprechen ſich jetzt nicht mehr. Von dem inneren, pneumatiſchen Menſchen gilt, daß er keine Furcht mehr kennt, weil die völlige Liebe ſie austreibt. Das πνεῦμα ἀγάπης iſt ſtärker als der „Geiſt der Furcht" (1. Joh. 4,18; 2. Tim. 1, 7). Weil aber auch das Böſe ſtets kräftig wirkſam iſt, darum gilt

[1]) Georg Nitſch, Übung in der Heiligung, Theologiſche Sendſchreiben (ed. Beſſer) S. 88, Halle 1863.

[2]) Die Reinheit des Herzens, S. 20.

[3]) Bezzel-Rupprecht, S. 198—202, 214—221. J. Rupprecht, H. v. B.s religiös-ſittliches Ideal, S. 19—21, Nürnberg 1920.

ebenso ernst, der Möglichkeit verloren zu gehen ins Auge zu sehen und sich zu heiligen in der Furcht des Herrn. Über die notwendige Zusammenordnung der beiden entgegengesetzten Gliedreihen kann also nach dem bisher Gesagten kein Streit mehr sein. Niemals darf eine Seite allein ohne die andere zu Wort kommen. Ein freies, genaturtes Wirken im Geist völlig leugnen wollen hieße: das Neue Testament zum Alten machen. Die Ethik hinwiederum allein „an dem Fädlein der Dankbarkeit aufhängen" (Schlatter) hieße die furchtbare Macht der Sünde unterschätzen, deren Wesen nach der trefflichen Bestimmung des 2. Artikels der Augustana ja gerade in dem Mangel an Gottesfurcht besteht (sine metu) und die darum nur durch die Erweckung heiliger Furcht überwunden werden kann.

Eine andere Frage dagegen ist, welche Motivgruppe den Vorrang vor der anderen erhalten soll: der Dank oder der Gehorsam, die Christusliebe oder die Furcht. Aus der Art, wie diese Überordnung geschieht, ergibt sich der Unterschied konfessioneller Sittlichkeit. Denn es ist klar, daß die Reihenfolge hier nicht nur eine Geschmacksfrage sein wird, sondern tiefreichende, systematische Hintergründe haben muß. Luther und Calvin haben beides gesagt, aber in verschiedener Anordnung und Betonung. Für Calvins dem Alten Testament nahe verwandten Geist stand auch im Neuen die heilige, furchtbare Majestät Gottes über seiner offenbarten Liebe[1]). So wurde seine Sprache streng und kalt. Gott hat ein Recht auf uns wie der Herr auf den Gehorsam seiner Knechte. Der König ruft seine Soldaten zum Dienst, daß sie die Erde seiner Herrschaft unterwerfen. Psalm 2 wurde das Grundmotiv reformierter Anschauung von der Heiligung: „Dienet dem Herrn mit Furcht und freuet euch mit Zittern!" Auch Luther hat dieses Psalmwort in der Römerbriefvorlesung zitieren können und in der Auslegung zum 6. Bußpsalm betont: „Darum muß in einem rechten Menschen alle Zeit sein die Furcht vor dem Gericht Gottes des alten Menschen halber." Aber solche Worte waren nicht der Urklang seines Glaubens. Das Herz und der Urgrund Gottes waren für ihn „die Liebe der versöhnten Majestät", die nicht mehr zürnt, sondern überfließt von „unaussprechlicher, väterlicher, herzlicher" Güte[2]). Darum wurde für ihn das Danken „Gott zu Lieb und zu Lob" das erste Motiv der Heiligung und das Reden von Zwang und Strafe trat an die zweite Stelle, so gewiß es bei ihm nicht fehlte. Wie Paulus seine Briefe mit Danken beginnt und mit dem Ruf zum Gehorsam schließt, so ruht Luthers

[1]) Vgl. K. Barth, Dogmatik I, S. 327: „Das Sola fide Luthers ist wahr aber nur sofern ihm das Soli Deo gloria! übergeordnet bleibt ..."

[2]) Th. Harnack I, § 21.

Theologie auf der dankbaren Gewißheit gehalten zu sein, erst daraus fließt ihm die Pflicht zum Halten der Gebote. Das Bild vom Knechtsverhältnis, das die reformierte Ethik betont, besagt stärker, daß der Mensch noch im alten Aon lebt und des Stachels bedarf. In dem Bild vom dankbaren Kindesverhältnis zu Gott kommt zum Ausdruck, daß der neue Aon schon angefangen hat, „daß unsere Auferstehung und Leben in Christo schon angegangen ist" und wir „das beste Stück und vornehmste Teil" hinweg haben. Beides, das Vertrauen auf die gegenwärtig gewährte Kraft des Geistes wie das starke Mißtrauen gegen die bleibende Art des alten Menschen muß im Leben des einzelnen wie der Kirche sein Recht und seine Zeit haben. „Nichts ist inniger verschmolzen als Furcht und Zuversicht ... Denn also eng sind sie ineinander gebunden, daß eines vom andern verschlungen wird. Daher gibt es auf Erden keine mathematische Verbindung, die solcher ähnlich wäre."[1]) Einer Zeit wie der unsrigen, „die sich vor allem, nur nicht vor Gott fürchtet, und in einem Geschlecht, das sich vor der Zahl 13 oder 7 viel mehr scheut als vor Sünden gegen die zehn Gebote"[2]) muß der Gehorsams- und Gerichtsernst calvinischer Härte mit heiliger Wucht ins Gewissen gehämmert werden. Aber darüber darf man niemals vergessen zu sagen, daß ein solches „drakonisches Gesetzegeben für die Knechte des Hauses" (Schiller) nur ein bitterer Notstand ist, der im Grund nicht sein sollte, nicht sein müßte, wenn wir uns nur wie Kinder sättigen lassen wollten von dem Reichtum des Vaters, der für uns bereit liegt.

Die doppelte Motivreihe von libertas und necessitas im Heiligungsleben des Christen hat sich ergeben aus dem Widerstreit, daß neuer und alter Mensch immer zugleich da sind, daß Gott an uns handelt ohne uns, aber nicht handeln kann wider uns. Die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden ist ganz und gar gegeben und zugleich doch Aufgabe, ist ganz und gar Frucht des Geistes und kann doch nicht geschehen ohne den Geist der Furcht. Beides schließt, wie wir gesehen haben, einander nicht aus, sondern fordert sich vielmehr gegenseitig. Die letzte Aufgabe unseres Kapitels besteht nunmehr darin zu beschreiben, wie sich die praktische Betätigung der sanctificatio unter diesem spannungsvollen Gegensatz von „Geschenk und verantwortlicher Treue" vollzieht und gestaltet und zwar soll dies gezeigt werden an den drei zentralsten Lebensäußerungen eines in der Erneuerung stehenden christlichen Charakters — an Gebet, Zucht und Dienst.

[1]) Luther, Comment. ad Gal. II, 113.
[2]) Bezzel-Rupprecht a. a. O. 242.

Es ist hier vom Gebet nicht im erbaulichen, sondern im theologischen Sinn zu reden als dem Ort, an dem die Spannung von göttlicher Gnade und menschlicher Verantwortung zu ihrem allerbrennendsten Ausdruck kommt. Für den mystisch-immanent gerichteten Geist entsteht beim Gebet kein solcher Dualismus. Man erweckt und steigert die im Seelengrund verborgen ruhende Gebetsgabe und vereinigt sich, in der Ekstase ans Ziel gelangt, in traumverlorener Seligkeit mit dem Brahma, dem All, dem Urgrund der Gottheit. Die Frage nach dem Zugang zu Gott wird hier nicht als tiefste Not empfunden. Anders bei dem biblischen, „prophetischen" Gebet, wo den Beter nichts so sehr quält als die Frage: woher nehme ich die παρρησία, die „Freidigkeit"[1]), in die heilige, verzehrende Nähe Gottes zu treten — „ich, der ich Staub und Asche bin". Wer öffnet die verschlossene Tür, an deren Schwelle der Cherub wacht, daß Adam sie nicht überschreite? Beten dürfen, Gott nahe treten ist nach der Schrift ein Vorrecht, das sich kein Mensch selber geben kann und darf. Voraussetzung, Ermöglichung dazu ist Gnade, daß Gott selbst weissagend und erfüllend in Christus einen Zugang zu sich eröffnet hat. Gebet und Rechtfertigung gehören zuhauf. „Weil der Herr die Niedrigkeit seiner Magd angesehen hat", sagt Luther in der Auslegung des Magnificat, darum kann Maria Gott im Gebet lobpreisen[2]). Das Anschauen der Wohltaten Christi ist für den Christen sozusagen das religiöse Apriori eines Gebets, das Verheißung hat. Das διὰ Χριστοῦ unserer agendarischen Kirchengebete ist für den Glauben darum wesentlich und unaufgebbar. Bedarf schon das Anheben zum Gebet der Vergebung, so erst recht sein Verlauf und seine Vollendung. Denn die Sünde steht nicht nur feindselig gegen uns und bedarf der Reinigung, wenn wir zum Beten „treten", sie haftet uns auch an während des Gebets als Unglaube, Zweifel, Zerstreutheit, eigensüchtiges Wünschen und verwirkt dadurch bei Gott von neuem das Recht auf Erhörung. So steht über Anfang, Mitte und Ende jedes Gebets das Wort des Kleinen Katechismus: „denn wir sind der keines wert, das wir bitten, haben's auch nicht verdient, sondern er wolle uns alles aus Gnaden geben".

Gibt Gottes Vergebung das Recht zum Gebet, so Gottes Geist die Kraft zum Gebet. Nicht nur zur Zulassung, auch zur lebendigen Betätigung bedarf es eines immer erneuten Schenkens Gottes. Ohne die Gabe des Heiligen Geistes gibt es wohl die gewaltigen Anstrengungen der Konzentration, die

[1]) Eph. 3, 12. Hebr. 4, 12. 1. Joh. 3, 21; 5, 14.

[2]) Em. Hirsch, Der Sinn des Gebetes S. 13. Göttingen 1921. Zweite, stark erweiterte Auflage S. 25f., 35f., ebd. 1928.

Anspannung eines Exerzitiums, die erregten Stimmungen der Psyche, aber kein wirkliches Beten und Flehen im Geist. Gott selbst muß der Schwachheit aufhelfen, muß in uns ein unaussprechliches Seufzen, Drängen und Verlangen entzünden, daß wir zu Gott emporgezogen werden. Ist aber wahrhaftes Beten nur dort möglich, wo Gottes Geist selber treibt, und ist die Gabe des Geistes wiederum nur im Glauben zu empfangen, so ergeben sich daraus folgende zwei, einander unauflöslich entsprechende Reihen: wo Unglaube ist, da mangelt der Geist, da herrscht Schweigen Gottes und damit auch Gebetslosigkeit, die durch keine noch so künstliche Bemühung zu beleben ist; wo aber Glaube ist, da ist auch stets lebendiges Reden Gottes bei uns, da ist Freudigkeit des Zugangs wie Antrieb und Kraft zum Gebet. Keiner, der dem Wort glaubt, bleibt ohne die Gegenwart dessen, „der lehret, wie man recht beten soll" (Paul Gerhardt).

Damit stehen wir auch hier wieder vor dem ganzen spannungsvollen Reichtum und Ernst christlicher Ethik, die aus dem Können das Sollen ableitet. „Wir wissen nicht, was wir beten", sondern der Geist selbst muß uns vertreten. Weil Gott aber die Pfingstgabe dem Glauben nie versagt, sondern sie ihm reichlich und täglich darreicht, darum soll auch niemand „den Geist Gottes betrüben", indem er dem geschenkten Antrieb zum Gebet widersteht statt nachgibt, darum ist es heilige Pflicht, das empfangene Gut in Treue zu gebrauchen und zu üben. Weil Gott anhaltend zu uns zu reden bereit ist, darum dürfen wir nicht nur, darum *sollen* wir auch anhaltend mit ihm im Gebet wiederum reden (1. Thess. 2, 13; 5, 17). Ist uns bisher der Zusammenhang von „Rechtfertigung und Gebet" vor Augen gestanden, so gilt es jetzt, sich mit großem Ernst auch die unzerreißbaren Beziehungen von „Heiligung und Gebet" klar zu machen. Es wäre falsch und im Widerspruch zu allen bisherigen Aussagen, wollten wir nur vom Recht und der gewährten Möglichkeit und nicht auch von der *Notwendigkeit* und der *Pflicht* zum Gebet sprechen.

An dem Bilde Christi, das die Schrift malt, ist einer der am klarsten hervortretenden Züge der, daß Jesus als Beter gezeigt wird. Der vom Willen des Vaters gespeist war, hat diesen Willen Gott im Gebet unaufhörlich zurückgegeben. „Er ging auf einen Berg zu beten" war die Zurüstung und der Ausklang der größten Geschehnisse seines Lebens. Bei der Taufe, vor der Wahl der Jünger, vor Wunderheilungen, am Grabe des Lazarus, nach Versuchungen und Kämpfen mit der Macht des Satans, nach anstrengenden Arbeitstagen, im Todeskampf und beim letzten Sterbenshauch — in der Fülle der Arbeit wie in der Stille des Leidens, immer und überall preist

und bittet der Menschensohn den Vater im Gebet[1]). Wie er selber ständig in der heiligen Übung des Gottesumgangs stand, so hat er auch die Seinen unermüdlich dazu angehalten. Ein Hauptteil der Seelsorge, die Jesus an den Jüngern geübt hat, war ihre Erziehung zum Gebet. In mancher klarbestimmten Regel hat er sie dazu angeleitet, hat sie zur Stille, Sammlung, Wachsamkeit, Keuschheit und Beständigkeit darin gemahnt und ihnen den Inhalt und die rechte Ordnung der Gebetsanliegen gezeigt[2]). Im Gehorsam gegen solche Herrenweisungen heiligt sich die Urgemeinde „mit Beten und Flehen" in der Erwartung und zur Bewahrung des Pfingstgeistes. Unter Beten und Fasten sendet die Gemeinde ihre Boten zur Missionspredigt aus. Die verborgene Kraftquelle des Gemeindeaufbaus ist für Paulus das „Nicht-Aufhören" im Danken und in der Fürbitte. Derselbe Apostel, der tiefer als viele andere verstanden hat, daß alles, was das Heil bewirkt, „durch die Handreichung des Geistes Jesu Christi" geschieht (Phil. 1, 19), hat gleichwohl unermüdlich dazu aufgerufen anzuhalten im Gebet, „betend zu streiten" und zu wachen, mit allen Heiligen zu flehen „Tag und Nacht", um stark zu werden ἐν κυρίῳ und sein Werk nicht zu hindern[3]).

Der Ruf zur Gebetstreue ist in der Kirche Christi nie mehr verstummt. Man darf es als wissenschaftliches Urteil aussprechen: alle Väter der Kirche, Führer und Theologen, die im Lauf der Entwicklung etwas für die christliche Erkenntnis wahrhaft Bleibendes gesagt haben, waren auch immer Lehrer des Gebets. Einer Theologie, die über das Gebet wenig oder nichts aussagt, ist noch nie lange Dauer beschieden gewesen. Wir übergehen die mannigfachen, wertvollen Werke der altkirchlichen und mittelalterlichen Frömmigkeit, die hier in Betracht kommenden Schriften eines Origines, Tertullian, Cyprian, Augustin, Tauler, Bernhard und Thomas a Kempis, die die Kirche der Reformation aus einem übertriebenen Antikatholizismus heraus zu Unrecht oft allzusehr verachtet hat. Wir erinnern hier nur an Luthers köstliche, kleine Schrift „Wie man beten soll für Meister Peter Balbierer" (1534) und an die vielerlei Anweisungen zum Gebet in seinen Briefen, Predigten und Tischreden. Wir erinnern an Johann Gerhards Sacrae Meditationes, an Wilhelm Löhes Traktat „Sabbat und Vorsabbat", auch an das 20. Kapitel

[1]) Matth. 14, 23. Luk. 6, 12; 5, 16; 9, 28; 3, 21. Mark. 1, 35; 7, 34; 9, 29; 14, 36. Joh. 11, 42. Hebr. 5, 7.

[2]) Matth. 6, 5—13; 17, 21; 26, 40 f. Luk. 11, 5—8; 18, 1—8; 21, 36. Mark. 13, 33. Vgl. den wertvollen Einsegnungsunterricht des Rektors der Neuendettelsauer Diakonissenanstalt H. Lauerer: In Jesu Gebetsschule S. 58—66, ebd. 1925.

[3]) Ap. 1, 14; 2, 42; 4, 31; 6, 6; 10, 9; 9, 11; 14, 23. Kol. 1, 3—10. 1. Thess. 1, 2; 2, 13. 2. Thess. 1, 11. Eph. 1, 15—17. Phil. 1, 3—6; 1, 19; 4, 6. Röm. 1, 8—10; 12, 12; 15, 30.

im 3. Buch der Institutio, wo Calvin das Gebet ausgelegt hat als die „beste Übung des Glaubens und die Hand, die Gottes Wohltaten täglich ergreift“[1]). Daneben steht der nahezu noch unerschöpfte Reichtum evangelischer Asketik, Erbauungs- und Gebetsliteratur, deren Bearbeitung eine der dringendsten Gegenwartsaufgaben protestantischer Geschichtsforschung wäre. Das Luthertum ist immer eine ecclesia orans gewesen. Niemals hat man aus dem Artikel von der Rechtfertigung die Rechtfertigung der Gebetslosigkeit abgeleitet. Erst die Aufklärung brachte jene Erweichung im Gebetseifer und in der Gebetszucht, die unser Geschlecht bis heute noch nicht überwunden hat.

Allen großen Betern war stets bewußt: es kann nur da zu einem wahrhaften Zwiegespräch mit Gott kommen, wo Sein Geist das Herz zuvor berührt hat. Das hat aber nicht ausgeschlossen, daß sie alle gleichwohl auch sehr konkrete Ratschläge und Aussagen über die rechte Ausübung des Gebets nach seiner Form wie nach seinem Inhalt und seiner Wirkung gemacht haben. Ein Zurückgreifen auf diese Anleitungen und ihre lebendige Erneuerung ist angesichts der erschütternden Gebetslosigkeit und -ratlosigkeit der Gegenwart eine der allerwichtigsten Aufgaben, die die Theologie dem Geschlecht unserer Tage zu erweisen hat. Eine sorgfältige Ausführung aller hier in Betracht kommenden Gesichtspunkte muß einer neuen evangelischen Ethik und Pastoraltheologie vorbehalten bleiben. Hier können nur einige Hauptgesichtspunkte gegeben werden, die für den Ausbau unserer Aufgabe besonders wichtig erscheinen.

Jedes Gebet fordert Sammlung, Willensanspannung, einen festen Entschluß, es auch wirklich auszuüben. Hierin gleicht es der Arbeit[2]). „Gleich als ein guter fleißiger Balbirer muß seine Gedanken, Sinn und Augen, gar genau auf das Scheermesser und auf die Haar richten, und nicht vergessen, wo er sei im Strich oder Schnitt; wo er aber zugleich will viel plaudern oder anderswo hin denken oder gucken, sollte er wohl einem Maul und Nasen, die Kehle darzu abschneiden. Also gar will ein iglich Ding, so es wohl gemacht soll werden, den Menschen ganz haben mit allen Sinnen und Geliedern ... wie viel mehr will das Gebet das Herz einig, ganz und allein haben, soll's anders ein gut Gebet sein“ (23, 223). Der inneren Zucht muß die äußere der leiblichen Haltung entsprechen. Nur wer dem platonischen Dualismus von Leib und Seele huldigt, wird die äußeren Gebärden wie Stehen, Knieen,

[1]) E. A. 23, 214—238, Calvin a. a. O. 417—449. W. Löhe, Sabbat und Vorsabbat, Eine Anweisung zum Herzensgebet (in 77 Fragen und Antworten), Neuendettelsau 1925.

[2]) Holl a. a. O. S. 86: „Gern hat Luther das alte Mönchswort wiederholt, daß es keine schwerere Arbeit gäbe als das Beten.“

Händefalten, Augenschließen für belanglose, peripherische Anliegen der Liturgiker erklären. Wer die Unmöglichkeit solcher „animistischen" Trennung einmal erkannt hat, bei dem wird sich auch „der Leib fein selbst dazu stellen, wie er soll". Entweder ist der ganze Mensch in seiner leibgeistigen Einheit vor Gott im Gebet gesammelt oder er ist es überhaupt nicht[1]).

Die zweite ebenso wichtige Regel lautet: Beten fordert Zeit und braucht bestimmte Zeiten, die in strenger Ordnung und Treue eingehalten sein wollen[2]). Das moderne Hasten und Geizen mit der Zeit hat seine Wurzeln großenteils im Geldgeiz oder Ehrgeiz. Wo man auf die Güter der Erde rechnet, da rechnet man Gott die Zeit vor. Wer daran denkt, daß Gott keine Mühe gespart hat der Welt zu helfen, der spart auch nicht mit der Zeit Gott dafür zu danken. Ist aber der Zeitgeiz gebrochen und die Willigkeit zum Gebet vorhanden, dann gilt es auch die zur Verfügung dargebrachte Zeit in fest bestimmte Ordnungen zu bringen und mit allem Ernst daran festzuhalten. Es steckt eine sehr lebenswahre Beobachtung in dem Wort von Claus Harms: „Wer nicht zu bestimmten Zeiten betet, der betet auch nicht zu unbestimmten"[3]). Es ist Schwärmerei, ein Übersehen unserer Lage als Sünder, zu meinen, man könnte der klar geregelten Gebetssitte, -zucht und -gewohnheit entbehren. Fehlt der Gehorsam gegenüber einer solchen Ordnung, wird das Gebet dem inneren Drang und der Stimmung überlassen, so endigt es bei der Trägheit und Lauheit der Natur praktisch mit der — Unterlassung. „Darum ist's gut", wird schon dem Meister Peter geraten, „daß man frühmorgens lasse das Gebet das erste und des Abends das letzte Werk sein, und hüte sich mit Fleiß vor diesen falschen, betrüglichen Gedanken, die da sagen: Harre ein wenig, über eine Stunde will ich beten, ich muß dies oder das zuvor fertigen; denn mit solchen Gedanken kommt man vom Gebet in die Geschäfte, die halten und umfangen dann einen, daß aus dem Gebete des Tages nichts wird".

Die dritte bedeutsame Erkenntnis für die Führung eines Lebens im Gebet liegt in dem Satz beschlossen, der sich auch bei Luther findet, daß das Beten eine Kunst sei, die wie jede andere ein Leben lang in viel Übung, Regelmäßigkeit und Geduld gelernt sein will. Der Grundsatz aller Kunst: Qui enim

[1]) Harleß, Christliche Ethik S. 386: „Man wird jedes Mal finden, daß, wo das Gemüth den höchsten Beziehungen entfremdet ist, auch ein Widerstreben sich zeigt, in leiblicher Handlung darzutun, was seine Wahrheit nur als symbolischer Ausdruck geistiger Tat oder als Aktion des ungeteilten, ganzen Menschen hat." Gütersloh 1875.

[2]) Vgl. L. Ihmels, Heilige Selbstzucht in unserem Gebetsleben. Pastoralblätter 68, 4. 1926.

[3]) Zit. Lauerer a. a. O. S. 18.

non proficit in via Dei, deficit — gilt auch hier[1]). Läßt man das Gebet einen Tag anstehen, so verliert man dadurch alsbald, so hat Luther wenigstens empfunden, „ein großes Stück vom Feuer und Glauben"[2]). Und H. Bezzel sagt aus reicher, seelsorgerlicher Erfahrung: „Je weniger man beten will, desto weniger kann man es und schließlich hat man die Kunst des Betens verlernt." Evangelischer Glaube mag die Seelengymnastik und Gebetstechnik des Joga, die kunstvolle Gebetsskala der Mystik ruhig ablehnen, aber er darf darum nicht aus bloßer Angst vor der Möncherei auf jede agricultura sui ipsius beim Gebet verzichten[3]). Das γυμνάζειν σεαυτὸν πρὸς εὐσέβειαν (1. Tim. 4, 7f.) im Gebet darf in evangelischer Freiheit, aber muß auch in heiliger Treue und Stetigkeit geschehen. Die Gebetserziehung der Pfarrer und der Gemeinden ist von unserer Kirche in den letzten Jahrzehnten stark vernachlässigt worden. Ein Vergleich mit der Gebetsfreudigkeit und -lebendigkeit im Zeitalter der Erweckung und des Konfessionalismus im 19. Jahrhundert ist für uns tief beschämend[4]). Daß man gelegentlich versucht hat, aus dieser Not auch noch eine Tugend zu machen, könnte einem Anlaß zu wirklicher Sorge um die Weiterentwicklung von Theologie und Kirche geben. Haben Apostel, Väter und Lehrer unseres Glaubens unermüdlich zur Sammlung, Ordnung und Übung im Gebet gemahnt, um den Glauben nicht zu verlieren durch Unruhe und Trägheit, durch schwankende Stimmungen und Begierden — wie viel mehr wird dann (um mit Löhe zu reden) „so ein armer Spätling unserer Tage, wie unsere Seele ist, Ursache haben, sich der Meditation" und der Bereitung zum Gebet anzunehmen!

Der Geist, den Gott im Gebet reicht, ist ein „Geist der Zucht" (2. Tim. 1, 7). Wer ihr widerstrebt, wird den eigentlichen Segen des Gebets niemals erfahren können. Allein so wichtig solche moderatio auch ist, sie kann vergeblich, ja gefährlich sein für das Heiligungsleben, wenn sie nicht auf den rechten

---

[1]) Vgl. Ficker, a. a. O. II, 77, 5. Ferner Bezzel, Sendlinger Predigten I, 177. W. Löhe, Im Dienst der Kirche (Quellen und Urkunden ed. Götz. Neuendett. 1925, S. 53 u. 60): „Wer die Betrachtung nicht übt und einhält, wird durch einen bitteren Verlust gestraft, denn er verliert tausendfache Freuden des Gebets, welche nicht diejenigen Seelen heimzusuchen pflegen, die nur zuweilen einmal bei großem Drang beten, sondern die den bereiteten Seelen zuteil werden.

[2]) E. A. 2, 252.

[3]) Vgl. Ficker a. a. O. II, 93, 32: Non enim dabitur gratia sine ista agricultura sui ipsius.

[4]) Zum Beispiel W. Löhe, Der evangelische Geistliche[4] I, 123, Gütersloh 1872. Eulmann a. a. O. § 50. Richard Löber, Die Lehre vom Gebet, Erlangen 1860 und Vilmar, Die Theologie der Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik S. 45f. u. 109f., Marburg 1857. G. Hilbert, Charisma u. Amt. Das Erbe M. L. S. 366f.

Inhalt des Gebets Anwendung findet. Das Exerzitium der Andacht kann der frommen Selbsterhöhung und Selbstbefriedigung dienen und damit zur Selbsttäuschung werden, wenn die Anliegen nicht geregelt und gereinigt sind nach der Weisung und dem Willen Gottes. Das Gebet entgeht der Gefahr der Unordnung und Verirrung nur dann, wenn es sich am Wort der Schrift entzündet[1]). Aus dem Wort strömt ihm die innere Berechtigung wie die belebende Kraft wie die Klarheit des Inhalts gleichermaßen zu. Ein Gebetsleben ohne Hangen am Wort wird bald gedankenarm, glaubensarm, liebearm werden und zuletzt sterben. Freies Beten, stummes Beten erfordert langjährigen, treuen Umgang und Erziehung durch den Geist der Schrift[2]). Beginnen kann damit keiner, aber auch der Christ im „Mannesalter" wird nicht aufhören, ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη (1. Petr. 2, 2) immer aufs neue nach der unverfälschten, lauteren Speise des Wortes zu verlangen und sich daran zu sättigen. Christus selbst hat sich der Gemeinde hierin zum Beispiel gegeben und mit Worten des Psalters im letzten Todeskampf gerungen. Wie Luther die Psalmen geliebt und unermüdlich gebraucht hat, ist hinreichend bekannt. Je mehr die oratio an der meditatio über der Schrift entsteht, um so andringlicher und reiner wird das Gebet sich gestalten. Daß Rosenkreuzler, Jogis und Anthroposophen diesen Begriff spielerisch veräußerlicht haben, darf nicht dazu verleiten, die Meditation der Schriftworte gering zu achten. Luther hat darauf jedenfalls den allerstärksten Nachdruck gelegt. Weil Gott seinen Geist nicht ohne das äußerliche Wort geben will, darum soll man es „lesen und wieder lesen, mit fleißigem Aufmerken und Nachdenken, was der heilige Geist damit meinet"[3]). Nur wo das Wort reichlich wohnt, wird auch das persönliche Herzensgebet weder verkümmern noch verkürzt werden.

Das natürliche, unwiedergeborene Denken und Wollen eilt am Bußgebet vorüber und übersieht in falscher Sicherheit, was Gott in seiner Freiheit allein übersehen kann. Wo aber das Wort lebendig und kräftig ist, da entgeht keiner der Aufdeckung der Sünde und die Bitte um Bedeckung steigt empor. Wie der homo securus nicht an seine Schuld denkt, so dankt er auch nicht für ihre

[1]) L. Ihmels, Heilige Selbstzucht im Umgang mit Gottes Wort a. a. O. 68, 5.

[2]) Luther: „Es soll niemand sich auf sein Herz verlassen, daß er ohn Wort wollt beten, er sei dann wohl geübt im Geist und hab Erfahrung die frembden Gedanken auszuschlahen; sonst wird ihn der Teufel ganz und gar verführen und sein Gebet im Herzen wohl zerstören. Darumb soll man sich an die Wort halten und an denselben aufsteigen, so lang, bis daß die Federn wachsen, daß man fliegen mag ohn Wort." Auslegung des Vater Unser für einfältige Layen, 1518. E. A. 21, 166.

[3]) E. A. 1, 70.

Aufhebung. Die Schrift dagegen leitet unaufhörlich zum Danken an und gerade vom Dankgebet gilt, daß es mehr als jedes andere „Demut in den Charakter gießt" (E. Hirsch a. a. O. 21). Auch das Verhältnis von Anbetung und konkreter Bitte wird allein da die rechte Regelung erfahren, wo man das Wort treibt. Der Blick in die Religionsgeschichte zeigt uns den Gegensatz: entweder primitives, eudämonistisches Betteln um irdische Güter oder hochgeistige Versenkung, die jedes Bitten als religiös minderwertig verachtet[1]). Im Wort und Bild Jesu ist diese Spannung überwunden. In wundervoller Einheit ist hier gegeben und aufgegeben: die lobpreisende Anbetung Gottes, die sich in seine großen Heilsgedanken mit der Welt ehrfürchtig versenkt, so daß darüber die persönlichen Anliegen gering und klein werden, und daneben das ganz reale Bitten um Leibesnahrung- und -notdurft, um Schutz und Sieg wider den Bösen darum, weil Gott nicht „ruhendes All" ist, sondern lebendiger Wille, dem man vertrauen darf und den man bestürmen soll.

Weil aber die angeborene Selbstsucht des Menschen auch das Gebet noch zur Selbstbefriedigung mißbrauchen kann, darum wird in der Bibel unaufhörlich zur Fürbitte gemahnt. Daß eine solche Aufforderung nötig ist, zeigt, wie leicht es möglich ist, sich selbst zu betrügen. Die Fürbitte ist die stärkste Waffe des heiligen Geistes gegen den Egoismus. Durch sie wird der letzte, gefährliche Kern im Menschen, das peccatum radicale der Selbstliebe, angegriffen und wird deutlich gemacht, daß es sich im Gebet nicht um private, religiöse Bedürfnisse handelt, sondern um eine Zurüstung für den Dienst am Nächsten und einen Kampf zu Gottes Ehre. Wo Gebet füreinander ist, da erwacht auch das Verlangen nach Gebet miteinander. Wer das gemeinsame Gebet flieht, der bekundet, daß seine Frömmigkeit noch am Hedonismus leidet. Am Gebrauch des Wortes „Unser" entscheidet sich, ob das Orare gesund oder krank ist. Im Vaterunsergebet überwindet der Herr die Vereinzelung seiner Glieder, erbaut er das Leben der Gemeinde und erweckt das Verlangen nach Abendmahlsgemeinschaft, wo jeder in der „Leibhaftigkeit des gesamten persönlichen Lebens" (Kähler § 651) da ist und alle miteinander gespeist werden. Der Anblick der Brüder gibt dem Glauben Stärke. Was die Schwachheit des Einzelnen nicht erreicht, das wird möglich, wenn sich viele „recht zusammen tun" und ihr Gebet vor Gott kommen lassen[2]). Wer

[1]) Sadhu Sundar Singh z. B. ist an dieser Stelle ein Kind indischer Mystik und Spekulation geblieben (Heiler a. a. O. 81 f.).

[2]) Luther: O wenn Gott wollt . . ., daß insgemein ein ernst Herzensgeschrei des ganzen Volks zu Gott aufgienge, wie unermeßlich Tugend und Hulf sollt aus dem Gebet folgen! Was mocht schrecklicher allen bosen Geistern begegnen? Was mocht großer Werk auf Erden geschehen? Dadurch so viel Frumme erhalten, so viel Sunder bekehret würden. Denn fur-

aber durch die Fürbitte hineingewachsen ist in die Gemeinschaft mit allen wahrhaft Gläubigen auf Erden, dem wird sich dann im Geiste auch der Himmel öffnen und er wird im Glauben Anteil erlangen an der Communio sanctorum, an der großen, seligen Schar der vollendeten Zeugen, die mit den Wanderern auf Erden in Lied und Gebet sich vereinigen zur Anbetung und zum Lobpreis vor dem Throne Gottes[1]).

Weil aber alle Worte der Buße, des Danks, der Bitte und der Fürbitte ein leeres Strombett bleiben, solange Gottes Geist nicht selber mit seiner Kraft hindurchfließt, darum bleibt das oberste und höchste Gebetsanliegen die Bitte um den Heiligen Geist. Sie muß im Leben des Christen als Lied, Wort und Stoßseufzer recht eigentlich zum Gebet ohne Unterlaß werden. Wird dies unterlassen, so ist es unsere Schuld, nicht Gottes Ratschluß. Lassen wir es lebendig werden, so ist es *θεοῦ τὸ δῶρον οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα μή τις καυχήσηται* (Eph. 2, 8). Martin Kähler sagt zu Psalm 90 „Wir bringen unsere Jahre zu wie ein Geschwätz": Wir dürften und könnten sie zubringen wie ein Gespräch mit Gott — als Gebet. Dann brauchen wir sie auch nicht zubringen „wie einen Seufzer!"[2])

Wir haben gesehen: aus der Rechtfertigung kommt Zugang und Freudigkeit zum Gebet, aus der Heiligung durch Wort und Geist zuchtvolle Bereitung und der rechte Inhalt. Nun gilt es noch zu fragen, welche Wirkungen vom Gebet auf Glauben und Leben ausgehen. Weil das Gebet in die unmittelbare, heilige Nähe Gottes führt, darum bewirkt es wie nichts anderes eine radikale Selbsterkenntnis. Das *γνῶθι σεαυτόν* der Philosophie und der autonomen Pädagogik dringt entfernt nicht so tief „in den Naturboden des Charakters" ein wie die Sprache der Psalmen: „Herr, du erforschest mich und kennest meine Gedanken von ferne." Das Aufdecken der superbia, die unsere Worte, Gedanken und Werke im Geheimen begleitet, wird der moralischen Selbstprüfung niemals gelingen, erst in der erschreckenden Nähe Gottes verschwinden die Selbstillusionen. Unerkannte Sünden, verborgene Fehle, vergessene Lasten der Vergangenheit stellt Gott hier „ins Licht vor sein Ange-

---

wahr, die christlich Kirch auf Erden nit größer Macht noch Werk hat, dann solch gemein Gebet wider alles, was sie anstoßen mag. Das weiß der böse Geist wohl; drumb thut er auch alles, was er mag, dies Gebet zu verhindern . . . denn wo das Gebet ernieder liegt, wird ihm niemand etwas nehmen, auch niemand widerstehen. E. A.² 16, 171. Johannes Seitz, Erinnerungen und Erfahrungen S. 153: „Wir mußten erfahren, daß es Siege gibt, die der Einzelne nicht leisten kann, sondern die nur von einer größeren Gemeinde zu erringen sind". Chemnitz 1919.

[1]) Bezzel-Rupprecht S. 221—230.

[2]) Theologe und Christ, S. 320. Berlin 1926.

sicht" (Ps. 90, 8). Im Gebet wird das Gewissen immer hellsichtiger für den Kollektivzusammenhang, in dem die Sünde alle Menschen untereinander schuldhaft verbunden hält. Die Sinne werden wacher und schärfer für das listige Spiel, das Satan, der Betrüger, mit der Welt spielt. Nur betend kann sich das ἀσκεῖν ἀπρόσκοπον συνείδησιν ἔχειν (Ap. 24,16) verwirklichen. „Man wird es darum einem Charakter immer anmerken, ob er innerlich unter der Zucht Gottes steht oder unter seiner eignen" (Hirsch a. a. O. 19 u. 21). Zugleich versteht man aber auch, warum so viele Menschen dem Gebet scheu ausweichen und lieber zur Selbstveredelung ihre Zuflucht nehmen. Sie fürchten die Bettlerarmut, sie hassen die letzte Entblößung, der hier keiner entgeht.

Wie das Gewissen vom Gebet geweckt wird, so wird es davon auch geleitet. Allein über die oratio vermittelt der Geist Gottes Klarheit über den jeweiligen, konkreten Inhalt des sittlichen Handelns. Denn nicht das ist das Größte und Wichtigste, daß wir mit Gott reden, sondern daß Gott mit uns redet, indem er bestimmte Befehlsworte gibt, neue Erkenntnisse schenkt, Wege gehen heißt und andere versperrt. Allein vom Gebet her ist das Problem der Adiaphora zu lösen. Gott zeigt dem Gewissen, wo es vielleicht nur aus Eigensucht und mangelndem Opferwillen heraus geschwankt hat, wo Freiheit zu lassen ist und wo sie gebraucht werden darf[1]). Nur in dieser Haltung dürfte man den Versuch wagen, eine Theodizee oder Geschichtsphilosophie zu schreiben. Denn nur dem Hörenden läßt Gott es widerfahren, daß er auf Erden die Wege erkennt, die Gott in der Geschichte des persönlichen Lebens mit uns geht wie im großen Gang der Völker. Erkenntnis und Gebet hängen auf das innigste zusammen. Sobald man versteht, daß auch die Grenzen und Mängel unseres Erkennens (genau so wie die von Wille und Gefühl) letztlich in der ethisch-religiösen Not und Schuld dieser Weltgestalt ihre Wurzel haben, sobald wird auch wieder ein neues Verständnis erwachen für den engen Zusammenhang von cogitare und meditare. Es gibt nicht nur keine wahre theologische Bildung ohne Gebet, auch für alle „profanen" Wissenschaften könnte das Gebet ein Schlüssel zu ungeahnt reichen, neuen Möglichkeiten werden. Wenn nach dem Wort des Paulus (1. Tim. 4, 4) der Gebrauch aller Kreatur „geheiligt wird durch Gottes Wort und Gebet", dann gilt das auch von aller Erkenntnis der Kreatur. Ist das Gebet Gemeinschaft mit dem allumfassenden Geist des Weltenschöpfers und -erlösers, dann werden sich auch die verborgenen Geheimnisse von Gottes schaffender Weisheit einem ehrfürchtig anbetenden Denken eher erschließen

[1]) Jak. 1, 5: Wenn aber einem von euch Weisheit fehlt, so bitte er Gott, welcher allen gibt ohne weiteres und nichts vorhält, und sie wird ihm gegeben werden.

als spöttischem Fragen. Allein im Gebet wird der um Erkenntnis ringende Geist instand gesetzt: in nulla creatura haerere, sed omnia in deum referre. Es gab Zeiten, wo auch die Künstler und Ärzte, die Lehrer der Sternen- und Pflanzenkunde mit gottesdienstlicher Andacht arbeiteten und forschten. Heute lächelt man gemeinhin über das Gebet außerhalb der Kirche und des Kämmerleins und betet im Laboratorium den rechnenden Verstand an, der doch nicht Schöpfer und Selbstzweck ist, sondern Schöpfung und Werkzeug aus der Hand und zum Dienst eines Höheren.

Über den speziell theologischen Zusammenhang von Gebet und Schrifterkenntnis ist anläßlich der Frage nach der Möglichkeit einer „pneumatischen Exegese" in der jüngsten Zeit viel gesprochen worden. Außerdem liegen über diesen Gegenstand zwei wertvolle Spezialuntersuchungen von Rudolf Hermann und Martin Riemer vor, auf die hiemit nachdrücklich verwiesen sei[1]). Die Schrift wird, wie wir oben gezeigt haben, immer die Mutter des Gebets bleiben. „Andererseits aber ist die Schriftauslegung wesentlich bedingt durch das Gebetsleben des Christen" (Riemer a. a. O. 44) Durch keine Sprachsymbol-Philosophie werden die Wörter der Bibel zum Wort. Keine Verbalinspiration, keine Herausschälung des historischen Kernes, keine dialektische Lehre über die Schrift können der Gefahr eines rein theoretisch betrachtenden Umgangs mit ihr entgehen, wenn die Bitte um den heiligen Geist fehlt, daß er jedesmal neu Worte zu Gottes Wort mache. Luther hat darum Gebet und Schriftstudium auf das Innigste koordiniert. Zugleich hat er auch den Beweis erbracht, daß Erbauung und wissenschaftliche Auslegung nicht in einen so unversöhnlichen Gegensatz zueinander treten müssen, wie heute im allgemeinen „inspirierte Laienexegese" und akademische Forschung gegeneinander stehen.

Das Gebet weckt das Gewissen, verfeinert sein Empfinden, leitet und erleuchtet das Erkennen und — es stärkt den Willen im Kampf gegen die Sünde. Von Natur ist der Mensch ein Chaos wilder Begierden und auseinanderstrebender Wollungen, wenn sie nicht im Gebet wie durch einen Ring zusammengehalten, gereinigt und geordnet werden. Wo diese Übung darniederliegt, meint Luther, da wird dem Satan „niemand etwas nehmen, auch niemand widerstehen". Wer sich für die Zeit der Anfechtungen nicht mit den „hellen, klaren, starken" Worten der Schrift rüstet, den „reißt der Teufel hinweg, wie der Wind ein dürres Blatt hinweg reißt". „Wo man das Wort

[1]) M. Riemer, Schriftauslegung und Gebet S. 44. R. Hermann, Das Verhältnis von Rechtfertigung und Gebet nach Luthers Auslegung von Römer 3 in der Römerbriefvorlesung (Stud. des apol. Sem. in Wern. Heft 19 u. 15. Gütersloh 1927/28).

fahren läßt, da ist's grund- und bodenlos, und versinkt einer ganz und gar, daß er verzweifeln muß"[1]). Von dem bösen „Dichten und Trachten" des Menschenherzens aus mag man ermessen, was es heißt: gebetslose Tage, gebetslose Jahre, gebetslose Generationen. Durch alle Tore der Sinne dringen unaufhörlich die zersetzenden Mächte: Zerstreuung, Unkeuschheit, Weltgier, Zorn, Haß herein und niemand ist da, der ihnen zu wehren vermag. Der Mensch bleibt ja nie autonom. Er ist immer heteronom, nach oben oder nach unten. Entweder macht Gott oder Satan in ihm seine Wohnung[2]). Je weniger Brot des Lebens, um so mehr Speise des Todes, je weniger Licht der Welt, um so mehr Finsternis der Sünde.

Doch das alles ist ja nur die dunkle, negative Kehrseite eines ganz gewaltigen, positiven Tatbestandes. „Je mehr man Gottes Wort handelt, je heller und neuer es wird und heißet billig: je länger je lieber." Je mehr Rufen und Anklopfen, desto mehr Stärkung zum Streit. Je mehr Kampf des Gebets, desto weher tut es dem bösen Geist und desto nützlicher ist es allen Menschen (vgl. E. A.[2] 16, 166). Schon eine kleine Schar von Betern kann für Kirche, Schule und Haus, für Stadt, Stand und Volk Ungeheures bedeuten. Das Reden mit Gott gibt dem menschlichen Reden mehr Durchschlagskraft als alle rhetorische Begabung[3]). Hier fällt die verborgene Entscheidung über die Wirkung von Predigt, Unterricht und Seelsorge. Ob wir etwas sein dürfen zur Ehre Gottes oder nicht, ob wir nur Briefträger oder wirkliche Zeugen der Botschaft sind, hat hier seine letzte Ursache. Auch alles gegenseitige Sichverstehen, Achten und Lieben empfängt von da aus seine geheime Kraft und Tiefe. Man lernt fremdes Erleben und Leiden sub specie aeternitatis verstehen. „Wie ganz anders treten wir Menschen gegenüber, für die wir beten!"[4]) So wie das Unterlassen des Gebets zuerst Ungeschicktheit dazu, dann Unfähigkeit und zuletzt Unwille bewirkt, so schafft sein Gebrauch Freudigkeit und sich steigerndes Verlangen darnach. Die Andächtigkeit wird zum „Charakterzug", der sich „in der Fähigkeit und Entschlossenheit erweist, jederzeit aus der Weltbezogenheit in ausdrückliches Gebet überzugehen" (Kähler). Der Mensch kann ohne seinen Gebrauch nicht mehr leben.

---

[1]) Vgl. E. A. 28, 223; 48, 379 f.

[2]) Luther E. A. 33, 55: Der Mensch muß ein Bilde sein, entweder Gottes oder des Teufels; denn nach wilchem er sich richtet, dem ist er ähnlich.

[3]) A. Bengel: „Wenn eine Seele sich im Gebet recht gefaßt hat, so wird sie finden, daß sie alsdann erst recht auf andere hinwirken kann ... So gut wie man es einem ansieht, wenn er zuvor im Zank gewesen ist, so gut spürt man es auch, wenn einer vom Umgang mit Gott kommt". Württembergische Väter I, 55. Stuttgart 1887.

[4]) P. Althaus, Das Heil Gottes S. 205, Gütersloh 1926.

Fällt er in Sünde, so treibt ihn der Fall nur um so verlangender wieder in die Nähe Gottes, so wie sich der Kranke heftiger als jeder andere nach Licht und Luft sehnt.

So bleibt das Gebet die „beste Übung des Glaubens und die Hand, die Gottes Wohltaten täglich ergreift". Wohl ist es nicht das konstitutive Element des Glaubens, sondern es hat ihn zur freien Betätigung zur Voraussetzung. Und doch besteht, wie wir gesehen haben, auch wieder eine bedeutsame Rückwirkung vom Gebet auf den Glauben. Luther hat auf Grund dieser geheimnisvollen Wechselwirkung die beiden Größen darum gelegentlich einander gleichsetzen können"[1]). „Aus einem rechten Glauben pfleget ein erdichteter Glaube zu werden, wenn man nicht in Gottesfurcht lebt, wachet und betet" (vgl. E. A. 58, 392). Daß aus Skepsis Buße wird, aus Reden über die Sünde Furcht vor der Sünde, aus Gedanken über Gott Ergriffensein von Gott, ob die notitia zur fiducia wird, die fides otiosa zur vivifica, das θέλειν zum κατεργάζεσθαι τὸ καλόν — für all diese täglich neu zu verwirklichenden, rätselhaften Übergänge zweier so nahe benachbarter und doch eine Unendlichkeit voneinander geschiedenen Größen bleibt die Übung des Gebets von entscheidender Bedeutung. Damit stehen wir freilich auch hier wieder vor dem Paradox, daß Gott erbetet und erarbeitet haben will, was er in Wahrheit allein nur schenken kann.

Das Beten ist „das vornehmste Werk des Christen". Weil es aus Gott kommt, darum hat es die umwandelnde Kraft des Guten, das immer stärker ist als die bloße Abwehr des Bösen. Darauf hat Adolf Schlatter bei vielen Gelegenheiten hingewiesen[2]). Aber wenn auch die Gewährung und die willige Aufnahme des Guten das vorzüglichste Mittel zur Vertreibung des Bösen bleibt und darum auch das Gebet im Leben des Christen immer die erste Stelle behält, so hat doch auch der zur Zerstörung der Sünde planmäßig einsetzende Angriff seine nicht zu verkennende Bedeutung für ihre Überwindung und für die Förderung des Glaubens. Wie für die Heiligung neben das pneumatische Motiv der Dankbarkeit die Zuchtrute des Gehorsams und der Furcht treten muß, so auch neben den aufbauenden Segen des Gebets die abwehrende Arbeit der Askese. Ist das Beten im letzten Grund nichts anderes als die Lebensregung und Selbstbetätigung des gottgeschaffenen, neuen Menschen in uns, der nur nicht gehemmt sein will, so das Fasten — verstanden als das sich Fest-nehmen im weitesten Sinn des Wortes — die unerläßlich gebotene Übung um des alten Menschen willen, der ja auch

[1]) E. Hirsch, Antwort an Rudolf Bultmann, Z. f. syst. Th. IV. 4, S. 658.
[2]) Dogma S. 470. Noch ein Wort ... S. 72.

in dem im Stand der Rechtfertigung und Heiligung Stehenden noch immer kräftig sein Werk treibt. Der Verzicht auf jede asketische Disziplinierung hieße das uns anhängende, gottlose Widerstreben leugnen. Es wäre eine Verschleierung unserer Lage und eine anmaßende Täuschung, eine unerlaubte Vorwegnahme der Vollendungsherrlichkeit der Parusie, ein Sein-wollen, was wir nicht sind, und Nicht-sein-wollen, was wir sind. Weil wir nicht Engel sind sondern Menschen, nicht sancti sondern peccatores, die stündlich von Fleisch und Blut angefochten sind, darum bedürfen wir auch ständig noch der scharf geschliffenen Waffen der Zucht gegen die alte Natur.

Die „protestantische" Angst vor der Werkgerechtigkeit hat den Gebrauch der Askese stets mit Argwohn betrachtet. Was Löhe in seinem „Vorschlag zur Vereinigung lutherischer Christen für apostolisches Leben" 1857 gesagt hat, trifft heute noch den Tatbestand: „Wenn man heutzutage von Zucht reden hört," so wittert man alsbald „priesterliche Unterjochung des Volkes"[1]). Und doch kann recht verstanden die Anwendung solcher Übung das Wesen des Evangeliums niemals gefährden, sondern im Gegenteil nur beweisen und bekräftigen. Denn die Notwendigkeit der Askese behaupten heißt doch offenbar kundmachen, daß wir das Gute nicht aus freier, quellender Liebe zu Gott tun, sondern es unserem Willen durch Gewaltakte immer erst mühsam abzwingen müssen. Das aber ist „gewiß eher dazu angetan, den Christen in der Demut zu erhalten, als in ihm das Bewußtsein einer höheren, sittlichen Leistung zu begründen" (Kähler § 674). Daß die Überwindung der Selbstsucht in unserem Leben unaufhörlich angespannter Selbstzucht bedarf, das nimmt wahrhaftig jedes Recht auf Selbstruhm, jede Einbildung auf irgendwelche opera supererogatoria und weist den Faster mit Macht dahin, daß er nach einer Vergebung der Sünden fragen lernt. Für evangelisches Glaubensverständnis predigt also gerade die Notwendigkeit der Askese besonders eindrucksvoll die Größe der Sündennot und damit die Notwendigkeit der Rechtfertigung. Je mehr zur ἐγκράτεια gemahnt wird, um so deutlicher wird, wie arm, schwach und widerstandslos menschliche Art ist. Die an Jünger und Gemeinden gerichteten Rufe der Schrift: das Fleisch samt den Lüsten und Begierden zu kreuzigen, die Glieder zu töten, zu ringen, daß man durch die enge Pforte eingehe, einen guten Kampf zu kämpfen, dem Ziel nachzujagen — all diese Rufe bezeugen doch nur, wie leicht auch der Gläubige immer noch verloren-

[1]) Stuttgart 1857. § 21. Ferner S. 40f.: „So halten wir es für unerläßliche Pflicht aller wahren Glieder der Kirche, um den Geist der Heiligung und Zucht zu beten und das Gebot der Zucht durch Wort und Tat, soviel ihr immer möglich ist, zur Anerkennung in weiteren Kreisen zu bringen."

gehen kann und welches Übermaß der Gnade es bedarf, daß jemand gerettet wird.

Obwohl die Kirche der Rechtfertigung durch ihren Fundamentalartikel vor dem meritorischen Mißverständnis und Mißbrauch der Askese eigentlich geschützt war, so hat das Luthertum gleichwohl einen Sicherungsriegel vorgeschoben und erklärt, man solle die nötige mortificatio carnis zunächst überhaupt nicht in besonderen, „erdichteten Kasteiungen" menschlicher Traditionen und Zeremonien suchen, sondern in der treuen, willigen Arbeit des Berufsgehorsams und in dem demütigen, geduldigen Ertragen des von Gott geschickten Kreuzes[1]). Ehe man sich „kindische, unnötige Werke" selbst erwählt, soll man das Fasten in der Diensttreue des gottgeordneten Standes beweisen, indem der „Hausvater arbeitet Weib und Kind zu ernähren und zu Gottesfurcht aufzuziehen, die Hausmutter Kinder gebiert und ihrer wartet, ein Fürst und Obrigkeit Land und Leute regiert usw.". Der Müßiggang hat im Luthertum theologische Ablehnung gefunden[2]) und aus jener innerweltlichen Auffassung der Askese sind die gewaltigen Kulturleistungen des Protestantismus gleichsam wie von selbst erwachsen. Daneben steht eine zweite Art der vera mortificatio, welche geschieht per crucem et afflictiones, quibus Deus exercet nos. Kein Mensch soll das Kreuz suchen und sich selbst auflegen, zu wem es aber kommt in der Ehe, im Amt, in Krankheit — und irgendwo bleibt es keinem erspart[3]) — der soll es dort dann gar willig und gehorsam tragen als gottgewollte Erziehung zur humilitas. Wie die alte Kirche nach dem Worte Jesu zur Überwindung satanischer Bollwerke „Beten und Fasten" zusammengestellt hatte, so hat Luther in erster Linie oratio und tentatio, „Beten und Anfechtung durch Berufskreuz und Leiden" miteinander verbunden und darin die eigentliche hohe Schule Gottes zur Bewährung des Glaubens sehen gelehrt. Wie verschiedenartig die Trübsale sind, die Gott dem Einzelnen zuschickt, was für Liebesgedanken er damit bezweckt und wie er sie zur Auswirkung bringt, davon hat Luther mit einem dem Leben abgelauschten Reichtum reden können, der für die Seelsorge noch längst nicht ausgeschöpft worden ist.

[1]) Vgl. Aug. 26, 32 f.; 20, 3. Apol. 213, 45; 285.

[2]) Luther, Eine Predigt vom Ehestande: „denn von Aerbeit stirbet kein Mensch; aber von ledig und müßig gehen kommen die Leute umb Leib und Leben; denn der Mensch ist zur Aerbeit geboren, wie der Vogel zu fliegen." Zit. nach Gogarten, M. Luther, Predigten S. 421 f. Jena 1927.

[3]) „Darumb sorge nicht, wo du Leiden finden wirst, es hat nicht Noth; sei du nur ein frommer Christ, Prediger, Pfarrherr, Bürger, Bauer, Adel, Herr, und richte dein Ampt fleißig und treulich aus; laß den Teufel sorgen, wo er ein Holzlin findet, daraus er dir ein Kreuz mache, und die Welt, wo sie ein Reislin finde, daraus sie eine Geisel mache über deine Haut . . ." (E. A. 23, 331.)

Wird die Askese in Form der tentatio geübt, so bleibt sie von allem gewaltsamen, selbsterwählten und gesetzlich verdienstlichen Wesen bewahrt. Man darf in Ruhe warten, bis Gottes Wille selbst die Last auferlegt. Man braucht sich nicht künstlich darum zu quälen noch darin einen besonderen, geistlichen Ruhm zu suchen. Trotzdem geht es aber doch nicht an, die Askese auf das geduldige Tragen von allerlei Kreuz und Anfechtung ausschließlich zu beschränken. Auch die Reformatoren haben dies nie getan. Verum praeter hanc mortificationem, quae fit per crucem, est et voluntarium quoddam exercitii genus necessarium (Apol. 214, 46). Die Hauptfeinde des Menschen sind ja nicht seine bösen, sondern seine guten Tage, wo das läuternde Feuer der Trübsal nicht brennt und die verwilderten Triebe der Natur sich leichter als sonst je ausbreiten. Diesem Heer von Begierden gilt es „nicht allein auf eine gewisse Zeit, sondern allezeit" Krieg anzusagen, in vollster Freiheit zwar, aber auch mit höchstem Ernst. Auf beides muß gleichermaßen der Ton gelegt werden.

Die libertas christiana verbietet eine rein gesetzliche Regelung des asketischen Ideals. Was dem einen erlaubt ist, kann den andern verderben. Was den einen schädigt und verwirrt, kann den andern erbauen. An dieser Stelle drängt alles hin auf eine pneumatische Ethik, die heraus aus persönlicher Verbundenheit mit Gott in seinem Wort und durch Gebet unmittelbare Weisung über das jeweilige Verhalten empfängt. Der Pietismus, der sonst einer direkten Geistesleitung oft nur allzu enthusiastisch vertraut hat, ist an dieser Stelle im Nomismus steckengeblieben und auch dessen ständiger Begleiter hat nicht gefehlt, nämlich die Überheblichkeit und pharisäische Verurteilung gegenüber anders Handelnden. Wer den Tabak gebrauchte, den „greulichen Rauch aus dem Höllenschlund", galt (und gilt) als „ein Mietling und Feind des Kreuzes Christi". Gegenüber einem solchen fiduciam habere in operibus ceremoniarum hat sich das Luthertum immer wieder mit Recht auf seinen Reformator berufen, der verängsteten, überpeinlichen Gemütern den fröhlichen Rat geben konnte, „dem Teufel zu Trotz und Verachtung" gelegentlich auch einmal mehr als gewöhnlich zu essen und zu trinken, zu schlafen und zu scherzen, um die sittliche Zucht nicht in kleinlichen, engen, strengen Rezepten erstarren zu lassen. Es kann Fälle geben, wo das *μηκέτι ὑδροπότει, ἀλλὰ οἴνῳ ὀλίγῳ χρῶ* (1. Tim. 5, 23) genau so gut evangelische disciplina corporalis ist wie in anderen Fällen das Gegenteil.

Die individuelle Bedingtheit der Askese darf niemals übersehen werden. Aber diese Rücksichtnahme darf ihren grundsätzlichen, rücksichtslosen Gebrauch auch nicht beeinträchtigen. Hat der Pietismus die Freiheit, so der Neu-

protestantismus die Notwendigkeit der Zucht leicht zu sehr außer acht gelassen. Kierkegaard hat seine Zeit auf diesen Mangel nachdrücklich aufmerksam gemacht. Er hat an der Christenheit immer den heroisch-asketischen Zug vermißt, der die Botschaft Jesu so gewaltig durchzieht. Um der βασιλεία willen gilt es bedingungslos zu jedem Verzicht bereit zu sein, und wäre es das Abhauen und Ausreißen der Glieder. Alles, was zur militia Christi untauglich macht, ist nach Paulus unbedingt zu vermeiden[1]). So unverbindlich mancher Rat für den Einzelnen auch oft sein mag, so unumgänglich notwendig ist grundsätzliche Härte gegen sich selbst. Dankbar bejahender Gebrauch der Welt ist nur möglich bei strenger, sich selbst beschneidender Charaktererziehung.

Weil die Laster, von denen der Einzelne angefochten wird, so verschiedenartig sind — verschieden in jedem Leben, verschieden auch schon in den Perioden ein und desselben Lebens — darum werden auch die getroffenen Maßnahmen von Freiheit und Zucht sich immer voneinander unterscheiden und wechseln müssen. Immerhin nennt die Schrift vier Gebiete, auf denen es für jedermann gleichermaßen besonderer, dauernder Wachsamkeit bedarf, weil die Wurzeln dieser Übel der gefallenen Natur ausnahmslos zu tiefst eingepflanzt sind und rasch jederzeit verderblich um sich wuchern können, wenn sie nicht rechtzeitig beschnitten werden. Es sind die Sünden der Zunge, des Geizes, der Unkeuschheit im Gedankenleben und der leiblichen Verwahrlosung. Wer diese Gebiete für belanglos hält und hier sich nicht in jedem Fall der continentia befleißigt, der wird am Glauben Schiffbruch leiden.

Wie dem Wort die wunderbare Kraft einwohnt Gemeinschaft zwischen Menschen zu stiften, so auch das furchtbare Vermögen Gemeinschaft zu zerstören. Am nachhaltigsten aber ist die Zerstörung, die dadurch im eignen Herzen angerichtet wird. Nach der Schrift[2]) kann durch die Unbeherrschtheit der Zunge der ganze Wandel eines Menschen befleckt und wie von der Hölle entzündet werden. Aller Gottesdienst bleibt eitle Selbsttäuschung, wenn einer sein Wort nicht im Zaum hält. Weil die Verleumdung des Nächsten immer der Selbsterhöhung dient, darum geht durch das „Maulwaschen" die Selbstdemütigung immer mehr verloren, in der Gott allein zu hören wäre. Darum ist es biblisch wohl begründet, wenn ein Prediger gerade in der Adventszeit im Anschluß an die Perikope von Römer 13 sagt: „Viele Christen kommen nicht voran in der Heiligung, weil sie ihrem Schwatzen und Klatschen

[1]) 1. Kor. 9, 25—27. 2. Kor. 6, 7. Eph. 6, 10ff. Matth. 17, 27; 19, 21; 8, 21; 10, 38f.; 16, 24.

[2]) Jak. 3; 1, 26.

immer wieder nachgeben. Zucht des Schweigens, wenn im Reden unsere Gefahr liegt, Zucht des Entsagens, der strengen Arbeit ohne Gehenlassen[1])!"

Wie der gedankenlose, gewissenlose Gebrauch des Wortes das Beste im eignen und fremden Leben zerstört, so auch der ungereinigte Geldtrieb. Wachsamkeit und geordnete Regelung ist darum auf diesem Gebiet so dringend erforderlich wie im Gespräch mit dem Nächsten. Weil der Grund des Übels nicht substantiell im Stoff liegt, sondern in den argen Gedanken des Herzens, darum hat Jesus den bloßen Besitz des Reichtums auch nicht für Sünde erklärt. Aber er hat auch wohl gewußt um den „Betrug des Reichtums" und davor mit unheimlicher Schärfe gewarnt[2]), weil er ängstlich, hart, satt, stolz, wehleidig zum Opfer macht, weil er das neue Leben erstickt, wie die Dornen die junge Saat erdrücken. Wir haben die sozial-ethischen Probleme des Kapitalismus und Sozialismus hier nicht zu erörtern. In seinem individual-ethischen Sein überwindet der Christ die auch ihn stets bedrohende Gewalt des Mammons durch die willige Bereitschaft, mit seinem Opfer nach bestem Vermögen der an ihn herantretenden Not jederzeit steuern zu helfen. Indem er gibt, erweist und übt er seine innere Freiheit vom vergänglichen Gut. Von einem verdienstlichen Charakter kann bei solchem Almosen nicht die Rede sein. Denn die Fähigkeit und Freudigkeit, von sichtbaren Schätzen zu lassen, stammt aus dem Glauben, der einen herrlicheren θησαυρός im Himmel besitzt. Darum weiß auch weder jetzt noch im Endgericht (Matth. 25, 37—39!) die linke Hand, was die rechte getan hat. Wird aber der dem Glauben geschenkte Antrieb des εὐποιεῖν nicht betätigt, so werden die verderbenden Gewalten der Selbstsucht alsbald Boden gewinnen und werden die Blickrichtung von dem kommenden Herrn ablenken auf den ungewissen (1. Tim. 6, 17) Schein des Vergänglichen. Aus der vom Geist verliehenen, realen Freiheit wohlzutun wird Knechtschaft des Geizes. Man kann an der Frage des Geldes den „beschneidenden" Charakter der Askese besonders gut deutlich machen. Gott ist kein Krämer, daß man ihm könnte „sein Huld abkäufen, als wär er ein Trödler oder Taglohner, der seine Gnade und Huld nit umbsonst geben wollt" (E. A.[2] 16, 132), wer aber mit anvertrautem Gut wie ein geiziger Krämer umgeht, der bringt sich dadurch selbst um das ewige Gut göttlicher Annahme. Simon Magus kann die heilschaffende Gabe des Geistes von den Aposteln um Geld nicht kaufen, sondern wird den Weg der Buße und des Glaubens gewiesen. Ananias und Sapphira

[1]) P. Althaus, Der Lebendige S. 112, Gütersloh 1924.
[2]) Z. B. Matth. 13, 22 f.; 19, 22. Luk. 12, 19; 16, 19 f.

aber, die die Auslieferung ihres vollen Guts vermeiden möchten, gehen an einer der Habsucht entsprungenen Lüge zugrunde.

Ein drittes, ganz entscheidendes Gebiet christlicher Askese ist die Erziehung der Gedanken zur ἁγνεία, zur Keuschheit, im weitesten Sinn des Wortes verstanden als Reinigung des gesamten Phantasielebens von Zorn, Neid, Bosheit und Unsittlichkeit. Gewiß gilt hier am allermeisten der oben erwähnte Satz, daß die Unsauberkeit am sichersten überwunden wird durch die glaubende und betende Vergegenwärtigung göttlicher Klarheit. Und doch bedürfen wir als δίψυχοι zur Heiligung auch immer wieder das φεύγειν der Askese. Um gleich von der Gegenwart zu reden: Heutzutage ist der Verzicht auf den modernen Tanz und Film, auf vieles Theaterlaufen und Romanlesen (voran in den Entwicklungsjahren wie auch in allen späteren Zeiten besonderer Anfechtung und geringer sittlicher Widerstandskraft) so wichtig wie der Besuch des Gottesdienstes und die Übung des Gebets. Weil die Sünde eine so unheimlich werbende, berückende Kraft hat, darum sind die Stätten, wo sie in dionysischem Bacchanal verherrlicht wird, unbedingt zu meiden. Für den Christen sind gegenwärtig viele Dinge kein Adiaphoron mehr, worüber frühere Geschlechter noch schwankender Meinung sein durften. In einer sittlich so laxen Zeit wie der unsrigen muß in dem paulinischen: „Alles ist erlaubt, aber es frommt nicht alles" die zweite Hälfte, das οὐ πάντα συμφέρει und das οὐκ οἰκοδομεῖ unbedingt den Oberton erhalten. Aber nicht nur gegenüber der groben, sinnlich beschmutzenden Lust gilt es ein festentschlossenes Nein zu zeigen, auch gegenüber profanen und edlen Dingen bedarf es einer ständigen Bereitschaft zur Entsagung für den Fall, daß sie uns zu überwältigen drohen. „Es kann zur Seelsorge gehören, einem Menschen die Zeitung aus der Hand zu nehmen — auch uns selbst[1])." Das Studium der Musik kann zu einer weichen, sinnlichen Schwärmerei führen, die die Widerstandskraft gegen das Böse zusehends schwächt. Ja schon jedes quantitative Übermaß in Sammeln, Spielen und Lektüre kann zu einer gefährlichen Leidenschaft und Knechtung des gesamten Gedankenlebens werden. Daß all diese Dinge wahrhaftig nicht belanglos sind, sieht man an den schweren Störungen und Erschütterungen, die überall da über ein Glaubensleben hereinbrechen, wo man wähnt, über das neutestamentliche ἀπέχεσθαι σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν erhaben zu sein[2]).

Der Ort aber, an dem die Askese ihre eigentliche Zentralaufgabe zu lösen hat, ist das Gebiet des leiblichen Lebens. Freilich hier scheiden sich sofort

[1]) Althaus a. a. O. S. 131.
[2]) 1. Kor. 6, 12; 10, 23. 1. Thess. 4, 3; 5, 22. 1. Petr. 2, 11.

zwei Wege in der grundsätzlich verschiedenen Auffassung über den Sinn des Leibes. Nach der platonischen und philonischen Seelenlehre, der sich sowohl die mittelalterliche Mystik wie die Schleiermachersche Glaubenslehre angeschlossen haben, ist die Sünde aus der Sinnlichkeit zu erklären. Weil im leiblichen Sein des Menschen sich ein Gottesverhältnis nicht ausdrückt, darum ist es belanglos und verächtlich. Man kann es zerstören durch Ausschweifung oder besser noch durch Fasten und Geißeln. Am Leben nach dem Tod hat das σῶμα keinen Anteil. Die Askese wird infolgedessen beschrieben als mortificatio carnalis, als Betäubung, Schwächung, Abtötung des Leibes zur Befreiung der in der Stofflichkeit gefangen sitzenden Seele. Anders auf dem Boden der biblischen Psychologie. Auch der Leib gilt ihr als Werk, das vollen Eigenwert besitzt und zusammen mit der Seele einen unteilbaren, lebendigen Organismus bildet. Das Motiv zur leiblichen Zucht heißt dann nicht mehr: Ertötung der Natur aus Verachtung, sondern züchtige Pflege aus Ehrfurcht vor dem Leib, den Gott als Tempel für seinen Geist bestimmt und bereitet hat und der auch an der Totenauferstehung teilhaben soll. Weil der Vollmensch ins Gericht muß und als solcher auch verklärt werden wird, darum gilt es sich „durch und durch zu heiligen und Geist samt Seele und Leib unsträflich auf die Parusie des Herrn zu bewahren" (1. Thess. 5, 23). Nicht aus Verneinung, aus Bejahung des Leibes von den letzten Dingen her begründet evangelische Ethik Recht und Pflicht zur Askese. Was Gott selbst geschaffen und geheiligt hat, darf nicht verachtet werden, weder aus Leichtsinn noch aus „frommem", seelischen Spiritualismus. Man kann nicht Gott mit der Seele „an sich" dienen und in leiblichen Dingen gleichzeitig sich gehen lassen (caveant pastores!), wie umgekehrt auch die seelische Zuchtlosigkeit den Leib ruiniert (caveant medici!). Beide Teile, Außen und Innen, werden sich so lange aneinander rächen, bis die Unteilbarkeit unserer leibgeistigen Existenz erkannt ist und die Zucht einheitlich geübt wird.

Weil Keuschheit eine Angelegenheit von Seele und Leib ist, darum verlangt sie nicht nur Zucht der Gedanken, sondern auch eine disciplina corporalis. Ist der Leib auch nicht Ursprung der Sünde, so kann er doch der Ort werden, an dem sie ihr versucherisches, zerstörendes Werk besonders wirksam ausübt. Es gehört zu der teuflischen Verstellungskunst der Sünde, daß das, was dem Leib besonders herrlich dünkt (κῶμοι καὶ μέθαι[1]), ihn gerade am raschesten ruiniert. Wie bei dem gefallenen Menschen in allen geistigen Dingen die Maßlosigkeit das Charakteristikum seines Falls ist, so auch auf dem leiblichen Gebiet. Der „dekadent" gewordene Mensch kann sich einen nach

[1]) Röm. 13 13. Gal. 5, 21. 1. Petr. 4, 3.

Umfang und Zusammensetzung sinnlosen Luxus der Nahrung ersinnen, der sein Gericht in sich selber enthält, indem der ihn Genießende seelisch wie leiblich daran dahinstirbt. Es ist nicht auszusagen, wieviel geistliches Leben schon erstickt ist über der maßlos starken Betonung der Frage: Was sollen wir essen, was sollen wir trinken, womit sollen wir uns kleiden? „Wo der Leib voll ist, dienet er weder zu predigen, noch zu beten oder studirn noch sonst Guts zu thun; so kann denn Gottes Wort nicht bleiben" (E. A. 65, 128). Wieviel Krankheit, Brutalität, Schamlosigkeit, Willensschwäche und Faulheit allein aus dem gegenwärtig in die Milliarden gehenden Verbrauch an Alkohol unserem Volk alljährlich entsteht, darf unter Theologen wohl allgemein als bekannt angenommen werden[1]). Wo „die Herzen beschwert sind mit Fressen und Saufen" (Luk. 21, 34), da ist noch immer das Einfallstor der Sünde gewesen. Aber auch schon der ununterbrochene, behagliche Genuß kann im Lauf eines Lebens abstumpfend wirken auf die Fähigkeit, sich für Gottes Wort und Gebet zu sammeln, für die leibliche und geistige Not der Brüder wach zu bleiben und sich dafür verpflichtet zu fühlen. Wenn die Willigkeit und Kraft zu frei gewählter, gelegentlicher Entsagung nie geübt wird, so geht das Vermögen zu verzichten und sich zu beherrschen immer mehr verloren, und zwar auf allen Gebieten, so wie sich um gekehrt die durch leibliche Übung erworbene Zucht jederzeit auch an einer anderen Stelle der Schlacht einsetzen läßt. Man spürt es einem Menschen an, ob er zum Opfer bereit und imstande ist oder ob er sich nicht weh tun lassen kann. Die Leidensscheu und anspruchsvolle Behäbigkeit unseres Geschlechts (von der weitreichenden, unersättlichen Genußsucht ganz zu schweigen) steht in einem uns tief beschämenden Gegensatz sowohl zur biblischen wie zur reformatorischen, verantwortungsvollen Haltung gegenüber dem Leiblichen. Hier wie dort sehen wir die tiefliegenden Zusammenhänge von Gebet und Fasten, von beruflicher Opferfähigkeit und leiblicher Zucht klar ausgesprochen und verwirklicht[2]).

Luther, der nicht so arm war, daß er immer nur einen Gedanken denken konnte, hat sich lustig machen können über Leute, die darauf hielten und stolz waren, „es sei viel köstlicher, wenn sie nit Fleisch, Eier oder Buttern essen" (E. A.[2] 16, 180), aber er hat auch gewußt, daß „fressen, saufen, viel schlafen, faulenzen und mußiggahn Wappen der Unkeuschheit sein, damit die Keuscheit

[1]) Vgl. K. Heim, Alkohol und Sittlichkeit, Die Alkoholfrage 21, 5. Berlin 1925. Fr. Niebergall, Seelsorge und Alkohol, Die Alkoholfrage in der Religion I, 2, Berlin 1926.

[2]) Ap. 13, 2f.; 14, 23. 1. Kor. 7, 5; 9, 27. 1. Thess. 5, 6—8. 1. Petr. 4, 8; 5, 8. 1. Tim. 3, 2. 2. Tim. 4, 5. Tit. 2, 2. Vgl. J. T. Beck, Treu und frei, Zwischenreden S. 251: „Als die Apostel ausgesandt wurden zum Werk an den Gemeinden, fastete man; heute gibt man ein Investitureſſen."

behend ubirwunden wird" und er hat darum nicht aufgehört, unter Berufung auf den „heiligen Apostel Paulus" zum Fasten und zur Mäßigkeit wider den Fraß und die Trunkenheit zu mahnen (16, 211[1]). Ebenso hat Calvin einerseits — auf daß „kein Aberglaube unterlaufe" — wiederholt daran erinnert, daß das Wort Joels (2, 13) das Entscheidende bleiben müsse: „Zerreißet eure Herzen und nicht eure Kleider!", aber er hat auch unter Heranziehung des gesamten alt- und neutestamentlichen Schriftbefundes für die Überwindung schwerer Aufgaben wie zur Förderung des Gebets eindringlich das Fasten empfohlen „als eine heilige und zu jeder Zeit heilsame Übung", die seit der Apostel Zeit in der Kirche in Gebrauch gewesen ist, welche wiederum bereits „dem Beispiel des Gesetzes und der Propheten" folgten[2]).

Die Gegenwart bedarf beider Aussagen gleich notwendig, der Betonung der Freiheit aus Glauben wie des Rufes zur zuchtvollen Wachsamkeit. In dem neuen Lebensstil der Jugendbewegung, in der Lebensreform und Naturheilkunde kommt ein auch von dem Christen sehr ernst zu nehmendes Anliegen endlich wieder einmal zu dem ihm gebührenden Ausdruck: es ist die tiefe Einsicht, was für ein Heer von sündhaften Versuchungen aus dem Sumpf falscher Ernährung, Kleidung und leiblicher Vernachlässigung unaufhörlich hervorquillt. Es ist die erwachende Verantwortung, daß wir auch mit dem leiblichen Sein Gott in allen Stücken ebenso verpflichtet sind wie mit der Seele, ja daß die ganze bisherige (griechische und katholische) Trennung überhaupt eine verhängnisvolle Illusion gewesen ist[3]). Aber sofort verfallen diese in ihrem Kernansatz so wertvollen Bestrebungen heute nun wieder in einen pädagogischen Moralismus (Fr. W. Foerster) und suchen im Reformkleid, in der Abstinenz und im Vegetarismus den Grund zur Rechtfertigung ihres Lebens vor Gott. So wird aus einer an sich heilsamen Sache, „die der Zwang dieses Lebens und die Sorge für die Beherrschung des Leibes bewirkt" und die darum zur Demütigung dienen könnte, ein Turmbau zu Babel mit dem

[1]) Vgl. auch: Des seligen D. Lutheri kurze Pastoral Instruktion, welche er ums Jahr 1518 vermutlich auf Begehren einem damalig ungenannten Priester mitgeteilt hat. Ratio vivendi sacerdotum. Kap. 1. Die Mäßigkeit der Priester (Überschrift von Weller). Mitgeteilt von Leonh. Fendt in Mitteilungen der Luther-Gesellschaft VI, 3. 1924.

[2]) Calvin a. a. O. S. 317, 527, 529. Ebenso bei Chr. Blumhardt, vgl. Lejeune, Band 2, S. 595 u. 492 f. E. Jäckh, Blumhardt, Vater und Sohn S. 30.

[3]) Schlatter nennt die Freiheit der korinth. Weisen eine „furchtlose Kühnheit, die den natürlichen Vorgängen nicht die Macht zuschreibt, das innere Leben beflecken zu können", Die korinth. Theologie S. 14. Ferner W. Stählin, Vom Schicksal und Sinn der deutschen Jugend S. 44—54, Sollstedt 1926. W. Thomas, Die sogenannte Lebensreform, Christentum u. Wirklichk. III, 2. 1925. A. D. Müller, Religion und Alltag. S. 55—76. Berlin 1927.

ganzen Hochmut menschlicher Selbsterlösung. Gegenüber solchen gesetzlichen Reglern des Lebensstils, die dazu häufig mit papistischer Arroganz auftreten, ist jeder Christ im Vorzug, der auf solche Normen sein Heil nicht baut, sondern in „getroster Verzweiflung" dahinlebt. Luther hat es sogar für „ersprießlich" gehalten, vor den Augen solcher „hartnäckiger, verstockter Zeremonienmenschen", die ihre Gebräuche „als Rechtfertigungsmittel rühmen, gebieten und betonen ohne den Glauben", „Fleisch zu essen, Fasten zu brechen und andere Dinge zum Schutz der Freiheit des Glaubens zu tun, die sie für die größten Sünden halten", kurz ihnen „tapfer Ärgernis zu geben", und durch Tun des Gegenteils ihnen Widerstand zu leisten.

Aber es gilt auch die anderen Worte Luthers genau so ernst zu beachten, die er unmittelbar daneben gestellt hat. „Wie man nicht darum gerecht ist, weil man Werken und Zeremonien knechtisch hingegeben ist, so kann man auch nicht deshalb allein für gerecht gelten, weil man jene Dinge unterläßt und verachtet." „Viele, wenn sie von dieser Freiheit des Glaubens hören, nehmen sich daraus die Freiheit, daß sie meinen, nun sei ihnen alles erlaubt, und wollen durch nichts anderes frei und christlich scheinen als durch Verachtung und Tadel der menschlichen Zeremonien, Gebräuche, Satzungen und Gesetze. Als ob sie darum Christen seien, weil sie an den bestimmten Tagen nicht fasten oder bei Anderer Fasten selbst Fleisch essen oder die gebräuchlichen Gebete unterlassen (!), mit hochnasigem Hohn über Menschengebote, während sie die übrigen Erfordernisse der christlichen Religion gänzlich hintansetzen[1])." Die libertinistische Gefahr antinomistischer Schwärmer in Korinth, Rom und Münster haben Paulus und Luther ihr Leben lang mindestens genau so für die Kirche gefürchtet wie die nomistischen Werklehrer in Galatien und in mittelalterlichen Ordensklöstern. Heute, angesichts der krassen Schwäche und Zuchtlosigkeit in Volk und Kirche, in Heimat und Heidenwelt, muß die lockere Gefahr der ἀσέλγεια entschieden drohender erscheinen als der gesetzliche Abweg. Die Zahl derer, die an tollem Heiligungseifer der Mönscherei zugrunde geht, ist klein gegenüber den Millionen, die von der niedrigsten Befleckung des Fleisches dahingerafft werden[2]). Eine einseitig nomi-

[1]) Zit. nach M. Rade, Luther S. 139ff. Berlin 1917.

[2]) Joh. Mich. Hahn, Ausgewählte Betrachtungen S. 210: Denn derer sind hundert, die zuwenig tun, bis einer gefunden wird, der zuviel tut. Stuttgart 1924. Für die Gegenwart: Von den Höhen des Ölbergs, eine Schau über die Weltmission, hrsg. von M. Schlunk, S. 96: Wer die heutige Geisteslage kennt, kann sich dem Eindruck nicht verschließen, daß diese „weltliche Zivilisation" heute ein mächtigerer Rivale des Christentums ist als Hinduismus, Konfuzianismus und Islam (Heim). S. 117—21: Die Mission und die moderne verweltlichte Kultur (J. Richter).

stische Polemik kann darum augenblicklich nicht die Aufgabe der Theologie sein. Jedenfalls erhärtet auch die Askese den paradoxen Grundgedanken: ihr Gebrauch kann keinem das Heil erwerben, ihre Unterlassung aber jeden verderben.

Gebet und Askese sind die beiden starken Waffen des Glaubens zur Bewahrung des neuen und zur Beschneidung des alten Menschen. Ihre Unterlassung fördert unweigerlich die Knechtschaft unter der Sünde und gefährdet den Stand des Glaubens, so wie ihr Gebrauch die Herrschaft über die Sünde erhöht und den empfangenen Glauben festigt. Aber wenn auch Gebet und Zucht vom Worte Gottes befohlen sind und ihnen große Verheißung zugesagt wird, so bleibt trotzdem eine letzte, unheimlich schwere Gefahr bestehen, nämlich die, daß dieses alles am Ende nur dem frommen Selbstgenuß und der persönlichen Verherrlichung dienen kann. Fehlt Eignung und Begabung zum Ritter, Redner und Künstler und ihrem herrlichen Ruhm, kann man dann nicht vielleicht Virtuose der Heiligkeit werden, den die Menge so gern anstaunt wie den Akrobaten (Konnersreuth)? Hat man die via purgativa zurückgelegt, winkt dann nicht der süße Rausch religiöser Genialität? Die reinigende Korrektur, die der Rechtfertigungsglaube dem Heiligungsegoismus fortwährend gibt, genügt dagegen nicht in jedem Fall. Denn auch aus der Kreuzeslehre kann der für sich Besorgte einen sentimentalen Gewissenstrost machen, den man faul und anspruchsvoll auf die eigene Person allein bezieht. Man braucht nur an das Versagen der Kirche in der Geschichte der Mission zu denken. Der Glaube ist nur dann gesund, wenn alle Aussagen über Gott, wenn alles Empfangen von Gott gleichzeitig immer sofort verstanden werden als eine Wirklichkeit, die genau so auch dem Nächsten gilt und ihm dargereicht werden muß[1]). Wer sich damit zufrieden gibt, daß er durch seine Heiligungspflege der Flut der bösen Welt entronnen ist und für seinen Teil wohlgeborgen im Rettungsboot sitzt, der ist in Wahrheit schon gestrandet.

Luther hat im Kloster während des mystischen Exerzitienstudiums an sich und anderen die furchtbare Gefahr aller Heiligungsübungen erfahren, daß man sich im Grund dabei nur zu leicht mit der Pflege seines eigenen Ichs beschäftigt und darüber auf völlig falsche Merkmale des Glaubensstandes kommt. Denn nicht Visionen, nicht heroische Kasteiungen, nicht verzückte Stimmungen

[1]) Unter den führenden Theologen der Gegenwart hat wohl am eindrucksvollsten Fr. Gogarten den Anspruch des Du auf das Ich herausgearbeitet und zum Schlüssel der gesamten theologischen Fragestellung nach Wort, Kirche, Sünde und Gnade gemacht. Vgl.: Ich glaube an den Dreieinigen Gott. Jena 1926. Nachwort zu Martin Luther, Predigten S. 533—38. Zw. d. Z. V, 4: Was ist Gottes Wort? S. 313—318, ebd. IV, 4, S. 292.

beim Sakramentsempfang sind die wahren Kennzeichen, ob es recht mit uns steht, sondern ob man den Trieb hat, sich seines Nächsten anzunehmen und ihm „sein Jammer und Leid tragen" hilft[1]). An Stelle des Reichtums mystischer Gotteserfahrung ist die „Erfahrungsgewißheit" des 1. Johannesbriefs getreten: wir wissen, daß wir aus dem Tod in das Leben kommen sind, denn wir lieben die Brüder. Auch die Notwendigkeit von Beten und Fasten hat Luther darum abgeleitet aus der Verpflichtung, für den Dienst an dem Nächsten jederzeit gerüstet zu sein. „Denn Christus wird am jüngsten Tage nicht fragen, wie viel du für dich gebetet, gefastet, gewallet, dies oder das gethan hast; sondern wie viel du den andern, den allergeringsten, wohl gethan hast[2])." Fehlt der oratio und meditatio der Dienstgedanke oder wird er auch nur zu einem sekundären Anhängsel der Heiligung, so wird ihre Ausübung gefährlicher als ihre Unterlassung. Erst wenn der Dienst das Zentralanliegen geworden ist, wenn auch „Regieren Leibes und der Seele" nur der Verwirklichung dieser Aufgabe dienen will, erst dann ist das Heiligungsleben des Christen aufrichtig und sinnvoll, im anderen Fall bleibt es selbstsüchtig und wertlos. Wir hüten uns dann nicht mehr vor der Sünde, weil sie dem Streben nach inwendigem Fortkommen schadet, sondern weil wir uns dadurch am Nächsten versündigen und damit an Gott. Wir fürchten Gott, weil der Ungehorsam untauglich machen könnte zum Vater- und Mutterberuf, zum Dienen und Regieren in Kirche, Gemeinde und Volk. Weil einer am andern strauchelt (3. Mos. 26, 37), einer den anderen verführt, darum wird jeder Gott bitten, daß er ihn feststehen lasse[3]). Weil meine Zuchtlosigkeit meine Umgebung schwächt, darum will ich um Reinheit ringen. Weil mein zagendes Schweigen andere zur Feigheit verführt, mein Bekennen an der Zeugniskraft der Kirche mitbaut, darum will ich reden und nicht ängstlich zurückhalten. Soll nach Luthers herrlichem Wort „einer des andern täglich Brot sein", so muß zuvor das Brot des Lebens meine Speise geworden sein. Soll „einer des andern Christus werden" (vgl. E. A. 27, 196), so muß im Gebet erst der Pharisäer in mir niedergerungen sein, der Zachäus nicht mitkommen lassen will. Muß einer gar Führer sein, auf dessen Wort und Wandel sich vieler Augen richten, wie sollte der nicht sich gürten in ständiger Wachsamkeit!

[1]) K. Thieme a. a. O. S. 142 u. W. Walther, Das Erbe der Reformation im Kampf der Gegenwart, Teil 3, S. 106 ff., 112 ff. Leipzig 1909.

[2]) E. A. 20, 246. Holl a. a. O. 230 A. 5.

[3]) Schlatter, Dogma S. 382: „Dadurch, daß wir in uns selbst die Sünde abweisen, widerstehen wir ihr auch in dem andern; dadurch, daß wir selbst den Stützpunkt des Lebens im Christus haben, führen wir auch andere zum Glauben an ihn."

So gibt der Gedanke, daß ich für die anderen da zu sein habe und nicht für mich selber, meinem Tun und Lassen einerseits einen erhöhten, verantwortlichen Ernst und nimmt ihm andererseits alle falsche Wichtigkeit und den geheimen Hang zum religiösen, eudämonistischen Perfektionismus. Wie schon die Fürbitte die Frömmigkeit reinigt von der entstellenden Lüge der Eigensucht, so noch viel wirksamer die Tat der Nächstenliebe. Denn erst, wenn wir nicht nur freundlich denken und reden, sondern hingehen, Zeit, Geld, Mühe wirklich opfern, erst dann hören wir im Grunde auf, uns selbst zu meinen[1]). Weil es von der wohlmeinenden Gesinnung bis zur Ausführung des Werks regelmäßig noch einmal eines eigenen Entschlusses bedarf, eines „neuen Wollens, das oft genug ausbleibt" (Schlatter a. a. O. 408), darum ist es nicht gleichgültig, ob wir über den Dienst in bester Meinung nur schriftstellern und predigen oder ihn auch konkret betätigen. Weil die zum Werk strebende Gesinnung des Glaubens vom sündigen Willen an der Schwelle zur Tat noch einmal versucht und aufgehalten wird und der „Priester und Levit vor Jericho" in uns jedesmal neu gezwungen werden muß, darum kommt alles darauf an, daß man nicht nur soziale Kundgebungen abfaßt, Kongresse für praktisches Christentum besucht, Wohltätigkeitsausschüssen angehört, sondern daß tatsächlich jeder ausnahmslos auch wirklich irgendwo mitdient[2]). Denn „der letzte Schritt aus dem Graben ins Feuer ist der allerschwerste" (K. Heim). Das Speisen der Hungrigen, das Besuchen der Kranken und Gefangenen, das Bekleiden der Nackten kann niemals nur einem bestimmten Kreis berufstätiger Brüder überlassen bleiben, die für „praktische Liebesarbeit" im besonderen angestellt sind und dafür besoldet werden. Denn so innig wie Erkennen und Gebet zusammengehören, genau so hängen auch zusammen: Erkennen und Dienst (1. Kor. 13, 2). Keiner beurlaubt sich hier ungestraft von den banalen Verpflichtungen des Alltags an Dienstboten, Kranken und Alten. Es gehört zur Wissenschaftlichkeit der Sache, hier ausgesprochen unwissenschaftlich praktisch zu reden. Gelehrte Wissenschaft ohne Dienst an der Kirche ist darum schon theologisch ein verhängnisvoller Kurzschluß. Theologia est disciplina eminens practica.

---

[1]) J. Schwartzkopff, Die Kollekte: Es gibt Menschen, bei denen vom Gefühl der Dankbarkeit gegen Gott bis zum Griff in die eigene Tasche ein weiter Weg ist; bei ihnen muß der Geldbeutel, wie Bodelschwingh gesagt haben soll, noch besonders bekehrt werden. Das Gottesjahr S. 107, Kassel 1929. Nach Eulmann (S. 191) ist beim Übergang aus der Region des Wollens in die des Tuns „etwas Ähnliches geschehen, wie auf dem Gebiete der Mathematik die Steigerung der Linienexistenz zur Fläche und dieser zum Kubus.

[2]) A. Schlatter: Solange man Proklamationen macht, brennt das Gewissen noch nicht.

Die Ethik des Luthertums hat den Grundsatz vertreten, daß die Nächstenliebe sich zu bewähren habe an dem, „was vor den Füßen liegt". Diese Weisung ist nicht überflüssig. Denn so wie die Askese dadurch, daß sie als tentatio verstanden wird, vor aller selbstgewählten, überstiegenen Kasteiung geschützt bleibt, so wird die Liebe durch diese Regel vor kraftloser, wortreicher Schwärmerei in die Ferne bewahrt. Wie der künstliche Büßer bei wirklichem Kreuz und Leid oft auffallend rasch versagt, so die Fernstenliebe im täglichen Verkehr mit den Mitmenschen; denn freigesuchte Lasten, selbstersonnene Liebesopfer sind immer leichter zu tragen als gehorsam unter das Kreuz zu treten, das von höherer Hand ungefragt auferlegt wird. Für das Standhalten in den Nöten und Anfechtungen der Familien- und Berufsethik ist darum der Ruf zum Nächstliegenden ein wirksamer, unentbehrlicher Förderer. Daß das Luthertum auf diesen beiden Gebieten sich vor andern bewährt hat, verdankt es nicht zuletzt diesem Grundsatz seiner konfessionellen Ethik. Allein so sehr diese Maxime zu dem schweren Dienstopfer der Treue im Kleinen erzieht, so sehr versagt sie im Blick auf all die vielen, ferner liegenden Aufgaben, angesichts alles dessen, „was *nicht* unmittelbar vor den Füßen liegt". Unsere Bosheit aber zeigt sich nicht nur darin, daß sie dem Naheliegenden ausweicht, indem man den „Kuß der ganzen Welt" bietet, sie erweist auch darin ihre Verkehrtheit, daß sie mit der Dienstbewährung im engsten Kreis ihre Pflicht für erfüllt ansieht und die Not der Millionen vergißt, die nicht an der Straße des eigenen Hauses liegen. Auch wenn der Christ grundsätzlich zu dienen bereit ist, steht er immer noch vor der gefährlichen Versuchung, daß er „nur die liebt, die ihn lieben", daß er nur zu seinen Brüdern „freundlich tut" und damit sich nicht sonderlich von den Zöllnern unterscheidet (Matth. 5,46 f.). Neben die Hilfsbereitschaft: „Ich will meines *Bruders* Hüter sein!" muß treten die intima commiseratio erga multam turbam. Erst wo über den Rahmen der vor Augen liegenden, persönlich begrenzten Berufsaufgabe *hinaus* gebetet, gedient, geopfert, mitgelitten wird, erst da ist wirklich der letzte Bruch mit dem Egoismus vollzogen, erst da ist wahre Liebe. Wer sich die Hände nicht beschmutzen mag an dem Elend der Massen, wer nicht die Wunden am Leib des Volkes mitheilen will, dessen Glaube ist selber verwundet, so heilig er sich auch gebärden mag. Eine Kirche, die nicht in Liebe wirkt, wird eine Theorie und zerfällt[1]).

Wer die Verpflichtung gegenüber den Vielen im Gewissen erkannt hat und in diesem Sinn zu dienen versucht, dem drängen sich zu allen Zeiten vier schwerwiegende Tatbestände und Aufgaben auf. Das erste ist die Einsicht

[1]) Schlatter, Dogma S. 383.

in den entsetzlichen Zusammenhang von äußerlicher und innerer Not in dieser Welt[1]). Wichern hat von einem „gordischen Knoten leiblichen und sittlichen Verderbens" gesprochen. Wohnungselend und Gebetslosigkeit, Bettenmangel und Sexualkatastrophen, Arbeitslosigkeit auf der einen, Trunksucht und Verführung auf der anderen Seite sind nur die physischen und ethischen Hälften ein und desselben Jammers, der weder vom nationalökonomischen Sozialreformer noch von der Wortverkündigung und der reinen Seelenpflege des Pfarrers allein gelöst wird, sondern nur dadurch, daß jeder von ihnen beides zusammen übt, und wäre es nur wenigstens dem Studium und der Gesinnung nach. Der beamtete Wohlfahrtspfleger steht diesen grauenvollen Nöten so hilflos gegenüber wie der predigende Theologe. Den einen täuscht das amerikanische Dogma, als brächten günstige Sozialverhältnisse schon das Reich Gottes auf Erden, der andere befindet sich in dem lebensfremden Wahn, daß das Wort allein es schon tun werde. Es ist geradezu schauderhaft, wie unwirklich, abstrakt und unwahr heutzutage in der Theologie vielfach vom Wort Gottes und seiner Kraft geredet wird. Tatsächlich ereignet sich in der Wirklichkeit denn auch so gut wie nichts von dem, was auf dem Papier oft so großartig verkündet wird. Von dem Gründer der Heilsarmee berichtet man das Wort: „Sie müssen doch alle wenigstens warme Füße haben, wenn sie das Wort Gottes verstehen sollen." Dieser Satz drückt in etwas banaler Weise die ganz wesentliche Wahrheit aus, daß das Kanzelwort ohne das „schweigende Wort"[2]) helfender Liebe, ohne die dienende Arbeit lebendiger Menschen wirkungslos bleibt. Eine Predigtkirche, der die Samariterliebe mangelt, bleibt mit all ihrer Wortverkündigung tot, sie gleicht dem Salz, das „dumm geworden und hinfort zu nichts mehr nütze ist, denn daß man es ausschütte und lasse es die Leute zertreten". Gegenüber den zur Mode gewordenen Angriffen auf die Innere Mission wird darum einige Zurückhaltung und Vorsicht durchaus geraten sein. Solang die Gemeinden nicht das reiche Erbe des lutherischen Kirchengedankens antreten und unter die Last der leidenden Brüder treten, solang muß eine kleine Schar Freiwilliger stellvertretend in den Riß treten und man sei „langsam zu reden und langsam zum Zorn", wenn das Übermaß des Druckes und des Elends eine „übersteigerte und hastige Aktivität" in ihre Arbeit bringt.

Weil die Not der äußeren Daseinsformen so stark wie die inneren den Weg zu Gott versperren können, darum muß der zur Hilfe bereite Glaube sich an den Vollmenschen in seiner konkreten Lage wenden und mit beiden Händen

[1]) Vgl. H. Schreiner, Wohnungsnot und Großstadtelend. Zeitwende I, 10. 1925.
[2]) P. Althaus, Communio sanctorum, Zeitwende IV, 4. 1928.

geben, mit der Rechten das Wort, mit der Linken die Liebe. Er muß bringen Vergebung und Gemeinschaft, den Arzt und die Heilmittel, das Lebensbrot und das tägliche Brot. Die zweite Einsicht sozialen Dienstes lautet: man muß um schwacher Brüder willen jederzeit bereit sein können auf an sich völlig erlaubte Dinge zu verzichten, wenn diese ihnen zum Fallstrick werden. Das ist die andere Beleuchtung der Adiaphorafrage, die wir bei der Askese schon im individuellen Sinn einmal gestreift haben. Nicht das entscheidet schon allein über meine Freiheit zu tun und zu lassen, was meinem Lebensstand erträglich ist oder nicht, sondern die Wirkung, die es auf meine nahe und ferne Umgebung hat. Besteht das Wesen der Sünde darin, daß die Andern für das Ich da zu sein haben, so das Wesen des erlösten Menschen, daß er sich für die andern da weiß. Die Frage des persönlichen Genusses und der eigenen Überlegenheit beim Gebrauch aller Genüsse und Werte hat keine Rolle mehr zu spielen gegenüber dem Anliegen, was schwache Brüder aus dem machen, was ich in Freiheit besitze. Paulus war jedenfalls bei völliger, innerer Erhabenheit über alle gesetzlichen Normen zu jedem Verzicht bedingungslos bereit, wenn er sah, daß der Gebrauch seiner Freiheit andere zum Mißbrauch derselben und zum Fall verführte (1. Kor. 8; Röm. 14 u. 15). Je zuchtloser eine Zeit ist, um so mehr hat die Freiheit eines Christen zu bestehen in der Freiheit herzugeben und zu entbehren statt in dem Recht zu besitzen und zu genießen. Daß man anderen durch das Weglassen von jederlei Luxus zeigt, daß Reichtum in Gott den Reichtum der Welt nicht bedarf, daß einem unbeherrschten, geknechteten Willen die Erreichbarkeit einer realen Befreiung von seiner ihm unentrinnbar scheinenden Fessel durch einen Menschen des Glaubens vorgelebt wird, das ist eine der wichtigsten Formen, in denen heutzutage die Gemeinde Jesu ihren Gliedern und Volksgenossen zu dienen hat. Es mag — um nur ein Beispiel zu nennen — vielleicht nicht jeder für sich die Verpflichtung gleich stark empfinden, um eines in der Seelsorge anvertrauten, gebundenen Menschen willen enthaltsam zu werden, aber lächeln sollte heutzutage keiner mehr darüber, wenn sich viele Brüder aus solcher Verantwortung heraus zu einem Bund freigewählter Entsagung zusammenschließen, um den vielen haltlos Gewordenen in ihrem Volk dadurch die Möglichkeit einer Hilfe zu bieten.

Opfer der ἐγκράτεια dem Nächsten zu Nutz genügen nicht. Will die dienende Gemeinde die Gefährdeten wirksam schützen, so hat sie zum Angriff überzugehen gegen das Heer von bösen Gewalten, die miteinander zäh verbündet auf unermüdlichen Beutezug ausgehen. Die planmäßige Offensive von Mammon, Schmutz und Lüge auf der gegnerischen Seite zwingt den

Christen heraus aus der defensiven Haltung duldenden, verzichtenden Harrens und muß ihm in heiligem Zorn die Waffen der Wahrheit und der Reinheit zum Kampf in die Hand drücken. Es ist geradezu sinnlos, in mühselig suchender Arbeit ein Häuflein klein zu retten, solang Tausende immer neu ins Verderben stürzen, weil niemand eine Änderung der bösen, kranken Verhältnisse in Angriff nimmt, an denen sich Unzählige vergiften müssen. Kein Prediger darf sich darauf verlassen, daß das Wort allein es schon machen werde, wenn er sich nicht gleichzeitig blutig arbeitet im Kampf gegen die teuflische Herrschaft all des Unkrauts, das seinen ausgestreuten Samen, kaum aufgegangen, alsbald wieder ersticken wird. Man kann nicht darum beten, daß Gott die eigenen Kinder behüten möge vor „Mißglaube, Verzweiflung und anderer großen Schande und Laster" — und gleichzeitig kein Glied rühren zur Änderung der Zustände, die unsere Jugend unausweichlich in die furchtbarsten Versuchungen hineinführen. Wenn wir die Solidarität des Dienens nicht begreifen, so werden wir die Solidarität des Fluches erfahren müssen. Wenn die mit Versuchlichkeit geladene Welt nicht durch einen nach vorne getragenen Kampf der Gemeinde entladen wird, so werden die schwarzen Gewalten sich als Gewitter über ihrem Haupt entladen.

Verzichten und Angreifen sind Reaktionen gegen die Ausbreitung des Bösen und darum eigentlich nur negative Formen, in denen der Glaube seine Dienstpflicht bewährt. Es gilt aber nicht nur Dämme in die Flut zu bauen, die Äcker vom wuchernden Unkraut zu säubern, das geschützte Land muß auch angebaut werden. Saatgut und Baumaterial dazu ist das Wort, das schuldbedeckende, von Sünden befreiende Wort von Jesus Christus. Will eine Gemeinde aber nicht in den Verdacht und Anstoß des bloßen Wortreichtums kommen, so wird sie nicht nur reden, sie wird auch um die Formen besorgt sein, in die dieses Wort gegossen wird in den gottesdienstlichen Handlungen, in Bild und Lied, in Feier und Spiel, in Erziehung und Sitte. Voran gilt das für alle Unterweisung an Kindern, die man weder anpredigen kann noch bekehren soll, sondern die entscheidend gestaltet und gebildet werden durch die bild- und leibhaften Formkräfte der Kirche, in der sie aufwachsen[1]). Über die Einzelgestaltung der „Kleider des Wortes" haben wir hier des näheren nicht zu reden, nur auf einen einzigen der genannten Punkte soll eingegangen werden, weil er für das persönliche Heiligungsleben wie das der Gemeinde von außerordentlicher Bedeutung ist und von jedem darum in der dienenden Hingabe wie zur eigenen Selbstbewahrung gebraucht werden sollte, das ist

[1]) Vgl. z. B. A. Schweitzer, Aus meiner Kindheit und Jugendzeit S. 36 f. München 1926.

die Erziehung zur kirchlichen Sitte. Ihre Bedeutung ermißt man am besten daran, daß man sich die furchtbare Wirkungskraft der Unsitte vor Augen stellt. Wenn einmal wie heute im Volk die Entheiligung des Sonntags unbedenklich, ja selbstverständlich geworden ist, wenn die Schicklichkeit im Verkehr der Geschlechter untereinander gefallen und die Mode ungehemmt unanständig geworden ist, dann ist durch keinen Einzelimperativ moralischer Entrüstung eine solche Auflösung je wieder rückgängig zu machen. Denn die Sitte, die edle, die tote, die häßliche, hat immer eine überindividuell bindende Macht über das Kollektivbewußtsein der Menschen, hat Atmosphäre schaffende Gewalt, wodurch sie bewußt und unbewußt Tausende bildet. Sie ist immer stärker als das flüchtige, sich wandelnde Wort. Dazu kommt, was Bruno Gutmann sehr richtig beobachtet hat, daß „nur die Unsitte von selber wächst", während die Edelsitte ständiger, verantwortlicher Treue und Eingründung bedarf[1]).

Weil Sitte in jedem Fall ein solch übergreifendes, gestaltendes Vermögen besitzt, ungleich stärker als die ermahnende Rede, darum bleibt es eine wesentliche Aufgabe der Kirche, auch ihrerseits die Macht der Sitte in ihren aufbauenden Dienst zu nehmen, auf daß sie mit der gleichen, die Geister überwältigenden Kraft hier segne, wie sie dort zerstört. Freilich so einfach geht es nicht, wie Romano Guardini z. B. in seinem Buch über „Liturgische Bildung" vorgeschlagen hat, daß man zunächst ruhig einmal andächtige Formen und heilige Zeichen schafft und gebraucht, zu denen sich dann bei entsprechend langer Übung von selber auch noch der Geist einfinden werde. Dieser Ratschlag ist zu bequem, als daß er wahr sein könnte. Gerade das Gegenteil gilt: wo immer „das Wort Gottes lauter und rein gelehrt wird und wir auch heilig als die Kinder Gottes darnach leben", da schafft sich der Geist Gottes in seiner erlösten Schöpfung von selbst auch leibhafte Formen, heilige Zeiten, heilige Zeichen, fromme Sitten, weil Gottes Schaffen immer geistleiblicher Art ist. Solche vom Wort erzeugten, sinnlichen Gewänder des Evangeliums gilt es dann in Ehrfurcht zu fassen, zu pflegen und zu bewahren, daß sie zur abwehrenden, behütenden, aufbauenden Kraft der Kirche werden. Dem Luthertum ist die sittenbildende Art des Wortes immer vertraut und wichtig gewesen. Von Luther bis Löhe hat man den Reichtum und den Segen gottesdienstlicher Haltung in Kirche und Haus gekannt, geliebt und gewissenhaft geübt, als da sind: Kirchenjahr, Kirchenfarben, Schmückung des Gotteshauses, Morgen- und Abendsegen, Tischgebet, Abendgebetläuten, rechtes Sonntag-,

[1]) Gemeindeaufbau aus dem Evangelium S. 123, Leipzig 1925. Ferner E. Rosenstock, Symbol und Sitte als Lebensmacht. Herm. Schmidt, Symbol und Sitte im Dienst der neuen Erziehung, Die evang. Pädagogik III, 4. 1928.

Festtag- und Geburtstagfeieren (Matthias Claudius), reine Musik, zur Andacht stimmende Kunst. Erst die Aufklärung mit ihrem fleischlosen, abstrakten Spiritualismus und von ihr beeinflußt der (reformierte) Pietismus, der nur noch innere Erfahrungen wollte gelten lassen, haben der Kirche das Kleinod lebendiger Sitte genommen. Noch heute steckt diese teils rationalistische, teils calvinistische Angst vor Liturgie und Kultus einem großen Teil unseres Kirchenvolks im Blut. Das Bewahren des geringen Gutes gesegneter Sitte, die wir noch besitzen, die gewissenhafte Pflege aller neu sich bildenden Ansätze, die unter der Wirkung des recht gepredigten und gelebten Wortes nie ausbleiben, ist eine der wichtigsten Aufgaben, die der Dienst an der Gemeinde heute stellt. Ohne Sitte wird die Kirchgemeinde zum Predigtpublikum. Wenn der Geist Gottes nicht mehr die Halt und Richtung gebende Ordnung der kirchlichen Sitte als sein Gefäß vorfindet und gebrauchen kann — allein durch den von seiner Personalgemeinde umscharten Kanzelredner wird kein tragbarer, wehrhafter Gemeindeaufbau entstehen. Wo einmal Entsittung im Gang ist, da ist auch die Gefahr der Entsittlichung nahe herangekommen, die dann wiederum im einzelnen den Verlust des Glaubensstandes bewirkt und auf das Ganze gesehen Entkirchlichung schafft.

Die Voraussetzung alles Betens heißt: „Wir liegen vor Dir mit unserem Gebet, nicht auf unsere Gerechtigkeit, sondern auf Deine große Barmherzigkeit" (Dan. 9, 18). Askese als Beschneidung der Natur durch Arbeit, Leid und Zucht ist nur dann überhaupt sinnvoll, wenn ein neues Leben als Geschenk bereits da ist, an dem man den Gegensatz zur alten, bösen Art erkennen kann und dadurch die Freudigkeit erlangt, gegen das Fleisch im Kriege zu liegen. Ruhen so schon Beten und Fasten ganz auf einem zuvorkommenden Gnadenwirken Gottes, so erst recht alles Dienen. Gott muß uns durch sich selbst erst von uns selbst frei gemacht haben, ehe wir frei sind zur Hilfe an den Brüdern. Das Vermögen zu lieben kann sich keiner selbst geben, wo nicht zuvor die Liebe Gottes in das Herz ausgegossen ist *διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν* (Röm. 5, 5). Der Kranz neunfacher Liebe, den Paulus im 5. Kapitel des Galaterbriefs bindet (V. 22), wird Frucht des Geistes genannt. Die Knechte wuchern und arbeiten mit den Talenten ihres Herrn. Aber nicht nur das nimmt allen Ruhm, daß wir auch beim Dienen immer selbst Empfänger bleiben. Wir dienen ja mit dem, was uns gegeben ist, gar nicht so, wie es sein sollte und sein könnte. Das Maß des Dienstes bleibt weit zurück hinter dem Maß der von Gott dazu geschenkten Kraft. All unserem Wohltun haftet Versäumnis und viel Widerwillen an. Darum führt kein göttliches Gebot so tief in die Buße der Selbstverurteilung wie das: Du sollst

deinen Nächsten lieben als dich selbst. Wir bleiben nach jeder Seite hin servi inutiles, die für ihr Tun vor Gott keinen Lohn zu beanspruchen haben (Luk. 17, 10).

Aber wenn der immer mangelhaft bleibende Dienst uns vor Gott auch niemals ein Anrecht auf seine Gemeinschaft erwerben kann, wenn gerade die zum Wirken Bereitstehenden am tiefsten die Notwendigkeit einer Vergebung begreifen — so gilt doch auch hier wieder die Paradoxie, daß das Dienen wohl keinen vom Zorn Gottes errettet, sein Unterlassen aber unweigerlich jeden verdirbt. Jakobus und der erste Johannesbrief stehen nicht von ungefähr in der Schrift. Sie bringen zu dem Paulinismus des sola fide das „notwendige Korrektiv"[1]), die andere Seite des dialektischen Verhältnisses, das zwischen Gnade und menschlicher Verantwortung beim Gerechtfertigten besteht. Wer den Bruder haßt, wandelt in der Finsternis. Wer ihn darben läßt und schließt sein Herz vor ihm zu, bei dem bleibt Gottes Liebe nicht; denn wie kann er Gott lieben, den er nicht sieht, wenn er seinen Bruder nicht liebt, den er sieht[2]). So schreibt der Apostel Jesu, der der vergottungssüchtigen Asia den zeigen wollte, dessen Blut von aller Sünde rein macht (1,7).

Wir sind in allen Fragen der Heiligung, in ihren Motiven wie in ihren Betätigungsformen, vor den harten Dualismus von Gottes Alleinwirksamkeit zum Heil und von menschlicher Alleinwirksamkeit zum Verderben gestellt worden. Der Grund dafür liegt in jenem spannungsvollen Gegensatz von σάρξ und πνεῦμα, der durch den Glauben geschaffen wird und der so lange währt, bis die Parusie zum Schauen führt. Weil die nova vita ganz Gottes Werk ist, darum hat sie bei sich die Freudigkeit und Willigkeit zu danken und zu lieben. Weil die „Hülsen und Scherben" der gefallenen Kreatur uns noch ankleben, darum führen wir unseren Wandel in gehorsamer Furcht. Weil die Kinder Gottes vom Geist Gottes getrieben werden (Röm. 8, 14), darum können sie dienen, beten und sich reinigen. Weil sie die Schwachheit und Bosheit ihres Herzens kennen, darum suchen sie die Arbeit an den anderen, darum wappnen sie sich betend mit der Kraft des Wortes, darum fliehen und hassen sie die Zuchtlosigkeit. So bleibt die Heiligung des Christen immer in zwei Sätzen befaßt, in dem „Confiteor" und „Gloria in excelsis": „Von Gottes Gnaden bin ich, was ich bin" und in der „Kollekte", daß „diese seine Gnade an mir nicht vergeblich sein möge".

[1]) K. Barth, Der Charakter des Jakobusbriefes, Almanach des Chr. Kaiser-Verlags S. 7ff. München 1927.

[2]) 1. Joh. 2, 11; 3, 10, 15, 17; 4, 20f. Jak. 1, 22; 2, 17

Die Bedeutung der Heiligung für Verlust und Bewahrung des Glaubensstandes.

Der Gang unserer bisherigen Untersuchung war folgender: Kein Heiligungsstreben, sei es moralischer, mystischer oder spekulativer Art, kann aus sich selbst Gemeinschaft mit Gott erringen, weil jedes menschliche Vermögen durch die alles knechtende und verdammende Macht der Sünde entstellt ist (Kap. I u. II). Was keine Apotheose zu erreichen vermag, das hat Gott der Welt in Jesus Christus frei geschenkt (K. III). In ihm spricht und gewährt er beides: „Dir sind deine Sünden vergeben" und „Stehe auf und wandle!" Die Erneuerung gilt dem Vollmenschen, sie erstreckt sich auf alle Lebensgebiete, auf Leib, Seele und Geist, auf Erkenntnis, Empfindung, Wille und Tat (K. IV). Irgendein schöpferischer oder auch nur mitschöpferischer — und darum verdienstlicher Anteil kommt dem, der sich durch die Botschaft von der Versöhnung und Erlösung retten läßt, dabei schlechterdings nicht zu. Dagegen besitzt der Mensch die furchtbare Fähigkeit, das ihm angebotene oder bereits gewährte Heil auszuschlagen, wieder von sich zu stoßen und dadurch sich selbst zu verderben. Der Glaube treibt aus Dank und Gehorsam, aus Furcht und Liebe unablässig zur lebendigen Selbstbetätigung in Gebet, Zucht und Dienst, der natürliche Mensch aber hört nicht auf, das „Ziehen des Sohnes zum Vater" zu verachten, zu hindern, zu zerstören (K. V). Dieser Kampf, in dem Glaube und Unglaube miteinander um die Herrschaft ringen, währt bis in die Todesstunde. Aber er ist damit noch nicht allseitig genug beschrieben, daß man von ihm lediglich als von einem allgemeinen, grundsätzlich bleibenden Dualismus zwischen Geist und Fleisch redet. Denn dieser Kampf hat seine ernste, bewegte Geschichte, so lebensvoll reich, so spannungsvoll schwierig und entscheidungsschwer, wie nur irgendein Krieg zweier Völker. Hier gibt es Großkampfschlachten und kleinere Gefechte, Geländegewinn und -verlust, Standhaftigkeit und Fallen und zuletzt — doppelten Ausgang: Endsieg oder endgültige Niederlage. Wie einen Feldherrn nichts brennender beschäftigen muß als eine eingehende Erkundung über Stellung, Machtmittel und Angriffsweise des Gegners, wie die Besinnung über die Ursachen einer verlore-

nen oder gewonnenen Schlacht höchster Anstrengung wert ist, so ist es auch von entscheidender Bedeutung, daß der miles christianus für den ihm aufgetragenen Streit die verborgenen sittlichen Gesetze der Sünde und der Gnade kennt, die seinen Glaubensstand bedrohen oder — stärken und bewahren können. Von dieser konkreten „Kriegsgeschichte des menschlichen Herzens"[1]) im Kampfe zwischen Fleisch und Geist soll im folgenden die Rede sein.

Wer eine Lehre von der Rechtfertigung schreiben will, muß zuvor eine Lehre von der Sünde gegeben haben. Wir haben dies im II. Kapitel versucht. Wer aber eine Lehre von der Heiligung geben will, der muß auch eine Lehre von den Sünden bringen. Aber ist denn nicht eine Sünde wie die andere von gleichem Gewicht, von gleicher Tragweite, oder darf und muß man hier auch staffeln und unterscheiden? Die reformatorische Theologie hat gegenüber der katholischen Unterscheidung von peccata mortifera und venalia und ihrer leichtfertigen Anwendung in der Beichtstuhlpraxis stets scharf betont, daß Sünde eine „absolute Kategorie" ist, wo es nichts zu differenzieren gibt. Vor Gott ist jede Sünde, die unscheinbarste wie die schwerste, ein völliger Bruch des schuldigen Vertrauens und Gehorsamsverhältnisses, das den Übertreter coram Deo darum auch in jedem Fall unbedingt schuldig macht. Von der Theologie des 51. Psalms her gibt es keine peccatilla mehr. Die leise Anwandlung eines hochmütigen Gedankens wiegt vor dem Heiligen so schwer wie die ehebrecherische Tat. Die Schuldsumme ist stets unendlich und bedarf darum stets unendlicher Barmherzigkeit zur Bedeckung und Aufhebung. Allein damit ist erst die eine Seite der Sache gesehen. Jede Sünde hat ja nicht nur eine in foro coeli verklagende und verdammende Wirkung, sie besitzt auch eine den Menschen kettende, beherrschende Macht und in dieser Beziehung gilt es jetzt erneut zu fragen, ob auch für die Knechtung des sittlichen Wollens, für die Verdunklung und Entstellung der Erkenntnis- und Empfindungskräfte jede Sünde das gleiche Schwergewicht besitzt wie die andere! Es ist klar, daß die Antwort auf diese Frage für den Verlust oder die Bewahrung des Glaubensstandes von der allergrößten Bedeutung sein muß.

Eine theologiegeschichtliche Umschau ergibt, daß über dieses so wesentliche Problem durchschnittlich erstaunlich wenig nachgedacht worden ist. Am ergiebigsten dafür ist — die kasuistische Literatur katholischer Moraltheologien und Beichtbücher, der dritte Band von Albrecht Ritschls großem Werk über Rechtfertigung und Versöhnung, die Schriften von Johannes Müller und

[1]) Aug. Tholuck, Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner oder: Die wahre Weihe des Zweiflers S. 19. 8. Aufl. Gotha 1862.

die neueste Literatur der Anthroposophie und der Christengemeinschaft[1]). Freilich all diese Richtungen haben über der Lehre von den Sünden die Lehre von der Sünde stark zurückgestellt. Über den grundsätzlichen Schuldcharakter der Sünde gegenüber Gott denkt man hier ungleich leichter, geringfügiger, als es der 2. Artikel der Augustana tut, und hat darum auch mit einer kräftigen Kritik gegenüber diesem Lehrstück des Bekenntnisses nie zurückgehalten. Wieder einmal hat man an dieser Stelle den schmerzlichen Eindruck, als wäre es dem theologischen Erkennen anscheinend unmöglich, mehr als nur ein Wort voll und ganz zu sagen und zu besitzen. Das andere Wort, in diesem Fall das wichtigere, wird nicht klar und wuchtig hinzugesetzt, so wie die kirchliche Dogmatik gewöhnlich die andere Reihe unterschlagen hat.

Indes einige evangelische Theologen hat es doch auch immer gegeben, die unbestechlich sahen und vertraten, daß jede Sünde zwischen Gott und Mensch den gleichen, unendlichen Abstand schafft, und die darüber doch nicht vergaßen auch eine ausgeführte Geschichte und Psychologie der Sünde, eine Satanologie und Dämonologie zu geben. Schon die altlutherische Dogmatik brachte neben der generellen Bestimmung der Sünde eine Einteilung nach „Tatsünden"[2]). Im vergangenen Jahrhundert haben diese Doppelaufgabe vor allem gesehen und ernsthaft in Angriff genommen: Culmann, Martensen, Harleß, Vilmar, wobei dem letzten der Preis gebührt, weil er die Lehre vom peccatum originis der von den peccata bei aller sorgfältigen Ausführung der letzteren klar übergeordnet hat, während die beiden ersten infolge ihrer theosophischen Nachbarschaft zu Jakob Böhme und Franz von Baader dieses Übergewicht stellenweise recht vermissen lassen. In der jüngsten Zeit haben

[1]) Vgl. O. Zöckler, Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden, Beitrag zur Dogmen- und zur Sittengeschichte, insbesondere der vorreformatorischen Zeit, München 1893. Ders. ebd. Evagrius Pontikus, Nebst einem Anhang von F. Baethgen, Evagrius größere Schrift Von den acht Lastergedanken. Fr. Murawski, Die aszetische Theologie S. 185—227: Besondere Arten der Sünde. Wege zur Sünde: Die Versuchung, Die Lauheit. München 1928. F. Hense, Die Versuchungen, Freiburg 1902. Fr. Schindler, Lehrbuch der Moraltheologie I, 293—333, Wien 1913. M. Prümmer, Manuale Theologiae Moralis sec. principia S. Thomae Aquinatis, Tractatus V, De peccatis in genere S. 215—70, Freiburg 1915. Schüch-Polz, Handbuch der Pastoraltheologie S. 801 ff.: Gelegenheitssünder, Gewohnheitssünder — einfache und rückfällige. Innsbruck 1924. Xaver Mutz, Christliche Aszetik S. 81—100, Die Versuchungen, Paderborn 1923. J. Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik II, 4. Buch, Die Sünde und das Reich der Sünde, Freiburg 1878. Fr. A. Göpfert, Moraltheologie I, S. 181—224, III, 225—31, Paderborn 1923/24.

Zu Johannes Müller vgl. K. Behringer, Die Entstehung des ursprünglichen Lebens bei Dr. J. M.-Elmau S. 92, Gütersloh 1928. Ders., Die Predigt Dr. J. M.-Elmau im Lichte der Theologie Luthers. Vierteljahrsschrift der Luthergesellsch. H. 3, S. 19 f. 1928.

[2]) Peccata actualia s. H. Schmid a. a. O. § 27.

Männer wie Schlatter und Althaus, Elert, Piper und Heim an die Doppelseite der Frage wieder erinnert[1]). Dagegen fehlt der evangelischen Theologie von heute noch eine wirkliche Hamartologie, die die verklagende und knechtende Macht der Sünde in ihrem furchtbaren Reichtum gleichermaßen zum Ausdruck bringt[2]), die sich nicht scheut, bei manchem, in dieser Beziehung zweifellos bedeutsamen katholischen Moraltheologen, bei Ritschl, R. Rothe und Steiner in die Schule zu gehen, ohne Luthers gewaltige Grundeinsicht vom reatus culpae darüber zu verlieren. Für die Selbstbewahrung wie für die Seelsorge und Erziehung im Dienst am Nächsten ist beides gleich unumgänglich notwendig zu sehen: wie die Sünde die Gemeinschaft mit Gott unfehlbar zerstört und wie sie ans Werk geht, um dieses Ziel zu erreichen. Dem Dogmatiker mag die zweite Frage zunächst völlig sekundär erscheinen. Sobald man aber einmal beginnt, über das sittliche Problem der Heiligung tiefer nachzudenken, kann man daran nicht mehr als an belanglosem Psychologismus vorübergehen. Man muß stille halten, um der Sache willen. Wer hier ausweicht, mag sehen, wie weit er kommt.

In seiner geharnischten Streitschrift „Die Theologie der Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik" hat Vilmar eine „Lehre von der Versuchung" gefordert, „von der in unserer gangbaren Dogmatik und Moral so gut wie nichts zu finden ist" (47). In der Tat ist dies die Voraussetzung für jeden erfolgreichen Streit gegen einen Feind, daß man die Kampfweise kennt, in der er angreift. Das Unheimliche, Diabolische an der Art, wie die Sünde vorgeht, liegt in einem Doppelten: es ist einmal die Unscheinbarkeit und Harmlosigkeit, die bei ihr über jedem Anfang liegt; daß aus Funken Feuer wird, aus dem Schneeball die Lawine, aus zollfreien Gedanken rasende Leidenschaften, aus unverbindlicher Gefolgschaft (einmal ist keinmal!) entsetzliche Zwingherrschaft, wird nicht gesagt. Erst nach einem gewissen Zeit-

[1]) Ph. Th. Culmann, §§ 19, 26, 94—101, Die Lasterstufen. A. v. Harleß, Die christliche Ethik, S. 294—342. H. Martensen, Die christliche Dogmatik, S. 167—198. Derſ., Ethik I § 133—138, Gotha 1871. Vilmar, Theologische Moral I, 210 ff. Schlatter, Dogma: Die Tat 157—162. Althaus, Zur Lehre von der Sünde. Z. f. syst. Th. I, 314—334. Derſ., Die letzten Dinge[3], 188—191, 215 ff., 222 ff. Elert, Die Lehre des Luthertums, § 3, 10, 12, 18. Bei Heim finden sich Beiträge zu einer Lehre von den Sünden bisher nur in seinen Bibelstunden und Predigten (Osiander, Tübingen), dort aber in auffallend großer Zahl und stärkster Unterstreichung. O. Piper, Die Grundlagen der evang. Ethik I, S. 377 ff. Gütersloh 1929.

[2]) Daß W. Künneth in seiner „Lehre von der Sünde" (Gütersloh 1927) auf diese zweite Seite der Sache nicht mehr eingeht (28—31), vermißt man an dieser wertvollen Untersuchung; denn man wird nicht leicht anderswo so viel farbige Beiträge zur Analyse der Sünden finden können, wie bei Kierkegaard.

abstand spürt man die Fessel, die schon in der ersten Stunde angelegt worden war. Der erste Schritt dagegen erscheint völlig zwanglos und jederzeit widerruflich[1]).

Aber der Gegner hat noch einen gefährlicheren Zauber bei der Hand: er verzichtet bei der Anwerbung zum Dienst nicht nur auf jede spätere Verpflichtung, er gewährt schon nach dem ersten Handschlag alsbald übervollen Rausch, scheinbar unbegrenzte Freiheit und verspricht noch Steigerungen für die Zukunft. Die Bibel, die den Feind in seiner mannigfaltigen List unermüdlich mit großer Klarheit und konkretester Schärfe zeichnet, vergleicht die Betörung der Sünde darum gelegentlich mit der Dirne, „die in der Türe ihres Hauses sitzt, zu laden alle, die vorübergehen und richtig auf ihrem Weg wandeln". Wer ihr folgt, weiß nicht, „daß daselbst Tote sind und ihre Gäste in der tiefen Hölle" (Spr. 9, 14—18). Aus der Erkenntnis von dem trügerischen Ränkespiel des Anfangs, aus jener verblendenden Umwertung aller Werte bei der ersten Versuchung (eritis sicut Deus!) wird dem Glauben heilige Furcht und Wachsamkeit erwachsen, sich mit der Sünde auch nur versuchsweise einzulassen. Er weiß, daß der Verführer beim ersten Auftreten stets am berückendsten und darum am allergefährlichsten ist. Hat man sich ihm einmal verpflichtet, so läßt er die Maske ja bald fallen. Wem der Geist die *ἀναναίνωσις τοῦ νοός* schenkt, der überschaut schon beim Aufbruch den Weg bis ans Ende, der sieht schon im Keim die ausgereifte giftige Frucht und — lächelt über den Betrüger[2]).

Eine zweite, ganz wesentliche Erkenntnis für den Kampf der Heiligung ist die Einsicht in das verschieden schwer verhaftende Gewicht einzelner Sünden. Die altprotestantischen, nach der Schrift[3]) gebildeten Einteilungen der peccata in interna et externa, in peccata cordis, oris et operis sind alles andere als Spielerei. Gewiß hat Jesus gerade mit den Worten der Bergpredigt, die die Dogmatik zur Bezeichnung unterschiedlicher Akte heran-

[1]) Eulmann S. 79 f.: „Weil wir nach einer Sünde nicht alsbald tot niederfallen, meinen wir, es habe keine Gefahr. Eine leibliche Brandwunde fühlt der Mensch, Brandmale des Gewissens aber machen ihm keine Beschwerde. Die Last unerkannter und unvergebener Sünden kann er von einem Jahr in das andere hinüberschleppen, ohne zu ahnen, was er sich anhäuft." Vgl. Prediger 8, 11: „Weil nicht bald geschieht ein Urteil über die bösen Werke, dadurch wird das Herz der Menschen voll, böse zu tun."

[2]) Vgl. Bezzel-Rupprecht: „Es gibt auch ein Lächeln über satanische Anfechtungen: ihr seid mir zu gering. Und ich weiß nicht, ob der Teufel nicht durch Spott mehr vertrieben wird als durch Ernst." S. 49 u. 355 A. 92 mit Stellenangabe ähnlicher Zitate bei Luther und Hamann.

[3]) Matth. 15, 19; 5, 21 ff. Vgl. K. Francke, Der Geist der neutest. Lastertafeln. Eine Handreichung zu wissenschaftl. Vertiefung der Sündenerkenntnis, Leipzig 1928.

gezogen hat, jeden Unterschied ausdrücklich aufheben wollen. Der zornige Gedanke steht vor Gott auf einer Linie mit dem Totschlag, der unreine Blick gilt soviel wie der Ehebruch. Aber damit, daß wir uns bei jeder Sünde Gott gegenüber immer gleich schuldig wissen, ist noch nicht gesagt, daß die Wirkung von bösen Gedanken, Worten und Taten ebenso auch für mich und den Nächsten in jedem Fall völlig gleichbedeutend ist und es darum keinen Unterschied ausmacht, mit welchem „Instrument" man sich versündigt, ob mit Herz, Mund oder Hand.

Zunächst freilich kann man die Wirkungskraft eines kranken oder gesunden Gedankenlebens gar nicht ernst genug nehmen. Es ist die schwerste Illusion des materialistischen Denkens der letzten Jahrzehnte, daß es die Ehrfurcht und die Furcht vor der gewaltigen, unsichtbaren Macht „bloßer" Gedanken nahezu vollständig verloren hat. Auch eine kranke Phantasie, die auf Vorstellungen und Wollungen beschränkt bleibt, ist eine erschreckend lebendige Realität, die ihr Opfer entsetzlich quälen[1]) und knechten kann, die Atmosphäre um sich schafft, unsichtbar andere ansteckt und vergiftet und die Macht des Bösen in der Welt gewaltig steigert, so wie gesegneterweise ja auch jedes reine, gesunde Denken und Empfinden — und wäre es an verborgenster Stätte — unaufhaltsam sich verbreitet und Frucht schafft. Ein ungereinigtes Wuchernlassen kranker, schlechter Einbildungen ist also darum schon mit allem Nachdruck zu bekämpfen und zu meiden, weil es unter Umständen allein bereits genügen kann, einen Menschen völlig zu zerrütten. Aber das Unheimlichste an solchem begehrenden Spielen ist etwas anderes. Es beruht darin, daß das zuchtlose Schweifen eben niemals auf die verborgene Werkstätte des Geistes beschränkt bleibt, sondern mit unaufhaltsamer Gewalt nach außen drängt und sich in Worten und Handlungen verleiblicht, die den Täter noch ungleich schwerer verketten, belasten und für die Zukunft gestalten als der kranke Gedanke. Man könnte sagen: Wie bei dem Übergang von der freundlichen Gesinnung zur hilfreichen Tat immer ein Dämon steht, der es nicht soweit kommen lassen will, so steht an der Überschreitung von zorniger, unreiner Gier zu verletzendem Wort und verderbender Tat stets noch einmal ein guter Schutzengel, der uns zurückzuhalten versucht, über diese Schwelle zu treten. An der Scheu, die den bösen Gedanken zunächst hemmt, sich nach außen zu realisieren, kann man merken, daß es sich hier noch einmal um ein erneutes,

[1]) M. Kähler, Theologe und Christ, S. 43: Oftmals bis in die späten Mannesjahre stieg unüberwindliche Bitterkeit in meiner Seele auf, wenn ich mit den Nachwirkungen des Giftes zu ringen hatte, welches damals in K. der Einbildungskraft des Knaben eingeflößt worden. Vgl. auch Fr. Chr. Oetinger, Biblisches Wörterbuch S. 18f. Stuttgart 1849.

bewußtes, tieferes Fallen handelt gegenüber der bisherigen, sündlichen Gebundenheit, das darum auch noch stärker schwächt und bindet.

Das häßliche Wort gleicht dem Pfeil, den keiner mehr zurückholt. Seine Wirkung ist unermeßlich und steht in keines Menschen Macht. Das Wort hat stärkere plastische Kraft, es multipliziert sich vielfacher und rascher als der ansteckende Gedanke. Es schafft bleibende Geschichte, Feindschaft und Hader, bildet die Anschauungen und Urteile vieler mühelos, harmlos und darum so besonders verantwortungsschwer. Es bekommt hier eine andere Unterscheidung der alten Dogmatik ihr bedeutsames Recht. Es ist die zwischen peccata propria, die man für sich behält, und p. aliena, durch die man andere mit hereinzieht, sei es, daß man schlummernde, böse Triebe in ihnen zum Erwachen bringt oder bereits wirksame Reizungen stärkt und befestigt. Weil das lieblose Wort der Zunge nicht nur den Sprecher in seiner sittlichen Widerstandskraft schwächt, sondern wenigstens immer noch zwei andere Menschen mit, den Angeredeten und den Beredeten, darum ist es so schwerwiegend, ob die böse Absicht nach ihren Gelüsten Gestalt gewinnt oder ob man sie aus Furcht vor Gott in der Kraft des Geistes zurückhält und niederzwingt.

„Das Wort ist schlimmer als der Gedanke, die Tat schlimmer als das Wort" (Vilmar a. a. O. 224). Denn sie erst nimmt den ganzen Menschen, läßt ihn fester und fester mit der Sünde verketten und „macht die Rückkehr schwerer und das Wachstum der Sünde leichter". Taten prägen den Charakter stärker als Gedanken. Taten schaffen nicht mehr umkehrbare, nicht mehr auflösbare, furchtbare Situationen, deren Verknotungen der gefangene Mensch in seiner Verzweiflung, Hilflosigkeit und Verblendung durch weitere, meist nur noch viel schwerere Versündigungen vergeblich zu durchhauen versucht. Nicht schon die concupiscentia, nicht der appetitus corporis et animae, erst das peccatum operis zwingen einen David zu so demütigenden Schamlosigkeiten, den rechtmäßigen Mann des geraubten Weibes betrunken zu machen, daß er in sein Haus gehe, und ihn schließlich zu töten. Gerade die Tatsünden des Fleisches nimmt die Schrift ganz ungeheuer ernst, einmal wegen der furchtbaren Folgen für die davon Mitbetroffenen, zum andern vor allem aber auch darum, weil sie in dem Gläubigen den Besitz des Pneuma unfehlbar zerstören. Die μοιχεία und πορνεία fehlen an keiner Stelle, wo die vom Heil ausschließenden Sünden genannt werden[1]). Aber auch die anderen, danebenstehenden Stücke in den Lasterkatalogen enthalten auffallend viel Verfehlungen der Tat. Der Meineid lastet ungleich härter auf einem Leben, ruiniert es äußerlich und innerlich viel grausamer, als wenn nur mit dem

[1]) Z. B. 1. Kor. 6, 9f. Gal. 5, 19ff. Eph. 5, 5. Jak. 4, 4.

Vorsatz gespielt worden ist, so gewiß ein solches κακῶς φρονεῖν vor Gottes Angesicht dem Falschschwören gleich gilt. Die verfinsternde Kraft des Mordes ist furchtbarer als der gehässige Gedanke. Der vollzogene Betrug knechtet und plagt ein Leben noch ganz anders als die „bloße" Begierde nach dem Gold. Erotische Reize werden getötet und verschwinden wieder, wo der Geist der Zucht einkehrt. Seine sittliche Reinheit und Ehre hat man durch eine Tat auf immer verloren. Das Gebrauchen der Zauberei, das Tragen der Kinder zum „Besprechen" bewirkt ein tieferes Einsinken und Einsenken in die satanischen Welten als die versucherische Anwandlung abgöttischer, abergläubischer Gedanken.

Wer sich hier von einer Stufe zur anderen ungescheut treiben und fallen ließe, weil ja Gedanke und Tat, Hang und Gang zum Bösen vor Gottes Gericht unterschiedslos sind und Gott aus jeder Tiefe gleich leicht rettet, der befände sich in einer entsetzlichen Illusion. Das sich Hinreißenlassen zu bösen Taten zeugt von einer stärkeren Besessenheit durch satanische Gewalten, von einem noch schwereren Verlust an göttlichem Glaubens- und Gebetsgeist als die Verhaftung unter böse Gedanken. Wenn die Theologie die Sünden indifferiert oder womöglich gar den versteckten Hochmut allein für wahrhaft verderblich erklärt, so gerät sie damit in ganz entschiedenen Widerspruch zu den Aussagen der Schrift und versäumt zugleich eine der wichtigsten Aufgaben schriftgemäßer Seelsorge im Dienst am Nächsten. Gewiß die superbia bleibt die Sünde der Theologen und Frommen κατ' ἐξοχήν. Aber Gott widersteht nicht nur dem Hoffärtigen, sondern auch dem „Erotiker, Mammonisten, Gewaltpolitiker", dem Totschläger, Zauberer und Elternverächter. Die Versündigung in Gedanken wiegt vor Gott gewiß genau so schwer wie die in Worten und Taten. Φθόνος und φόνος verklagen vor Ihm gleichermaßen und bedürfen gleicher Vergebung. Weil aber Gottes Richterernst die Folgen der Sünde nicht aufhebt, auch da nicht, wo er Sünde vergibt und überwindet, darum ist es für das Neuanheben im Glauben alles andere als gleichgültig, wie tief die Furchen der Sünde sich in ein Leben eingegraben haben, wie viel unabänderliche, entstellende Brandmale der Sünde wir an Leib und Geist mit herumtragen. Arge Gedanken können Tage und Wochen vergiften, falsche Worte Gemeinschaft auf Jahre zerstören, Fehltaten aber können ein Leben unabänderlich ruinieren. Wohl wird auch der Hurer angenommen und preist mit seinem Glauben Gottes Barmherzigkeit, aber die zerrüttete Gesundheit kann den Dienst, zu dem der Glaube fröhlich treibt, nicht mehr leisten, vergeudete Jahre der Arbeit werden nicht mehr eingeholt. Über der nova vita liegt die Schwermut der Reue, die durch die Sprache der

Tatsachen in täglich neuem Schmerz an die Tiefe des Falls erinnert wird und darüber in harte Glaubensanfechtung gerät. Wie der Glaube die Überredungskünste und Bestechungsversuche der Sünde bei der Anwerbung durchschaut, so erkennt er ihre abgrundtiefe Dämonie vor allem auch daran, daß sie uns vorlügt, der Schritt von den Gedanken zu den Worten und Taten sei mehr oder weniger gleichgültig. Die Überwindung dieser unheimlichen Gefahr geschieht dadurch, daß sich der Christ nicht nur allgemein auf die Sünde, sondern auf seine konkreten Sünden besinnt, dafür Buße tut und sich vor ihnen mit erhöhter Wachsamkeit hütet. „Die allgemeine Buße ist der Tod der Buße", hat Hermann Bezzel auf dem geschützten Hintergrund seiner lutherischen Theologie mit vollem Recht sagen können. Die Erkenntnis von der besonders verknechtenden Schwere und Schmach gewisser Sünden erfordert besondere Reue und Scheu, besonderen Vorsatz für die Zukunft, es nicht oder nicht noch einmal so weit kommen zu lassen[1]).

Ein weiterer, schwerwiegender Grund zu einer unterscheidenden Beurteilung der peccata liegt darin, daß das Böse, das nach der durch das Wort gewirkten Erleuchtung über die Sünde geschieht, ungleich zerstörender auf ein Leben wirkt, als wenn es im Zustand der Unbekehrtheit getan worden ist. Wer volle Klarheit über die Größe der Schuld und der Knechtschaft seines Ungehorsams besitzt, wer die himmlische Gabe der Versöhnung geschmeckt hat, der erneuernden Kraft des Heiligen Geistes schon teilhaftig geworden ist (Hebr. 6, 4; 10, 26—29!), der versündigt sich ganz anders schwer, dessen Fall ist viel unheimlicher zu werten, als wenn einer im Finstern wandelt, weil „das Licht der Welt" ihm noch nicht mit seiner aufhellenden Klarheit erschienen ist. Der Knecht, der seines Herrn Willen genau weiß und doch nicht darnach tut, wird besonders gestraft werden. Judas, der den Meister verrät, der um seine Seele unermüdlich suchend gerungen hat, hat „größere Sünde" als Pilatus. Die Städte, die am meisten von den Taten des Messias gesehen

[1]) Vgl. Schlatter, Dogma 274: „Die evangelische Frömmigkeit ist geneigt, das Bestreben, die einzelnen Verfehlungen zu beseitigen, nur als Scheinbuße abzulehnen, da sich damit immer eine Täuschung über den wirklichen Zustand des Menschen verbinde. Wir haben aber die Sünde in ihrer konkreten Tatsächlichkeit zu richten und die bestimmten, einzelnen Handlungen, durch die wir uns schuldig machten, aufzuheben ... Ebenso leicht verbindet sich auch die universale Beichte, die beim Urteil Sünde unseren gesamten Zustand vor Augen hat, mit sittlicher Unklarheit, mit Schlaffheit in der Bildung des konkreten Urteils. Die im allgemeinen anerkannte Verwerflichkeit dient dann als Ersatz für die Beseitigung der einzelnen sündlichen Begehrungen. Das allgemeine Urteil wird aber unwahr, wenn es nicht in den konkreten Einzelfällen zur Durchführung kommt." „Wir haben nicht eine allgemeine Sündhaftigkeit, sondern die unsere zu richten, nicht einen Sündenbegriff zu verabscheuen, sondern unser konkretes Handeln zu zerbrechen" (276).

haben, werden vor allen anderen Stätten der Gottlosigkeit gestraft werden[1]). Die Schuld wächst mit dem Maß der geschenkten Gotteserkenntnis. „Je geistiger der Lebensstand wird, um so tiefer ist der mit der Bosheit geschehene Fall"[2]). Wer weiß, daß man dem Feind sofort am Tor begegnen muß und läßt ihn gleichwohl in die Stadt eindringen, wer vor den abwärts führenden Stufen der Sünde gewarnt ist und achtet trotzdem nicht darauf, wer die Waffenrüstung des Glaubens kennt und empfangen hat und schlägt mit ihr die bösen Geister nicht zurück, der verhöhnt und verachtet die Güte und den Reichtum Gottes schlimmer als der Heide. Der heftige Kampf von Scham, Scheu und Zögern, der in dem πιστός jedesmal vor dem Einwilligen in die Sünde tobt, ganz anders als beim ἄπιστος, „erleichtert das Gewicht der Sünde nicht nur nicht, sondern erschwert dieselbe"[3]). Es ist das πνεῦμα selbst, das sich gegen die Dämonen wehrt, das den Streit so heftig macht. Gehorchen wir dem Warnen, Drängen und Leiten des Geistes, so wird der Gegner geschlagen abziehen und es wird dem, der „recht gekämpft" hat, ein vermehrtes ἐνδυναμοῦσθαι „in dem Herrn und in der Kraft seiner Stärke" (Eph. 6, 10) zuteil werden. Folgt man aber dem Feind und überläßt ihm die geschmückte Wohnung, so „gehet er hin und nimmt 7 Geister zu sich, die ärger sind, denn er selbst", kommt, wohnt da und es wird „schlimmer als zuvor". Vor allem muß auch auf die Zahl der verlorenen Schlachten geachtet werden. Wiederholte Sünden im Leben des Christen sind ärger als die einmaligen, sind ärger als im Leben des Ungetauften. Rückfall ist ein böser Gast. „Man tritt nach jedem Fall geschwächter zur nächsten Mensur an" (K. Heim). Schließlich gehen Mut und Freudigkeit überhaupt verloren, zum Kampf wieder aufzustehen.

Noch ein drittes Gesetz ist zu beachten in bezug auf die unterschiedliche, glaubensschwächende und bannende Wirkung bestimmter Sünden. Die Schuldogmatik hat mit Recht getrennt zwischen peccata regnantia et non regnantia, omissionis et commissionis, zwischen p. involuntaria (infirmitatis, ignorantiae, praecipitantiae) und p. voluntaria s. habitualia[4]). Schwachheitssünden des aufbrausenden Temperaments, der zornigen Über-

[1]) Luk. 12, 47. Joh. 19, 11. Matth. 11, 20f.

[2]) Vgl. Schlatter, Dogma 235.

[3]) Vgl. Vilmar a. a. O. 245.

[4]) Gebildet nach Gen. 4, 7. Röm. 6, 12. Jak. 4, 17. Matth. 25, 42f.; 26, 41. Ap. 3, 17. Gal. 6, 1. Vgl. Luther: „... das ist, daß Geist und Fleisch widereinander streiten; aber der Geist wiewohl mit Mühe und Aerbeit, soll oben liegen und das ungehorsam Fleisch unterdrucken" (E. A. 24, 68). Calvin a. a. O. 296: „So steht es in der Tat bei den Gläubigen: der Unglaube regiert nicht inwendig in ihrem Herzen, sondern fällt sie von außen an."

eilung, der mangelnden Überlegung des Wortes, Unterlassungen aus Feigheit oder Trägheit verklagen hart vor Gott. Ihre Folgen können oft unermeßlich traurig sein. Aber sie verfinstern und zerstören das Glaubensleben nicht auf die Dauer so furchtbar, versperren die Umkehr und Rückkehr zu Gott nicht so hoffnungslos, wie das bewußte, vorsätzliche Spielen mit Schoßsünden, wie die bis zur Ausreifung lang vorher bedachten Taten. Das Fleisch mag schwach sein; solang der Geist nur willig ist, da wird das Herz noch erweicht zu bitteren Reuetränen, da kommt es noch zu Geständnis und Wiederannahme. Wo aber einer hingeht und spricht: „Was gebt ihr mir, daß ich ihn euch verrate?", da ist es völlige Nacht geworden und „der Satan ins Herz gefahren". Wird ein Mensch „einmal übereilt von einem Fehler", so kann und soll ihn die Gemeinde mit sanftmütigem Geist zurechtbringen. Wer aber unter ihr in vorsätzlichem, öffentlichen Laster verharrt, der ist verloren und soll darum ausgetan und „dem Satan zum Verderben des Fleisches übergeben werden"[1]).

Es ist ein Weg mit vielen Zwischenstationen von dem Augenblick an, da „der Satan begehrt die Herzen zu sichten wie den Weizen", bis hin zu jenem dunklen Endpunkt, da er sie besitzt (Luk. 22, 31 u. 3). Es geht über manche Lasterstufen, bis die Herzenshärtigkeit erreicht ist[2]). Viel Warnen des Geistes muß zuvor ausgeschlagen und überwunden sein, viel ewiges Leben ertötet werden, ehe die Sünde freien Lauf bekommt. Zwischen der Vergiftung der Phantasie durch des Teufels und der Welt Wille und einer inclinatio perpetua, zwischen der delectatio und dem consensus zur bösen Tat, zwischen dem „Ignorieren Gottes und der Gottesscheu", auch noch einmal zwischen dem gierigen Genießen und der schamlosen Verherrlichung der Sünde (Gotteshaß) liegt jedesmal ein neuer, willentlicher Abfall, gleichwie ihn Adam und Eva im Paradies taten.

Aber warum läßt sich der Mensch von der Sünde Schritt für Schritt weiter treiben, warum hält er nicht rechtzeitig inne, ehe die Gefahr zu groß und tödlich wird? Diese Frage führt auf ein letztes, hartes Grundgesetz der Sünde, das wiederholt schon angeklungen hat. Die Sünde trägt in sich selbst

[1]) Matth. 26, 33, 35, 41, 75. Joh. 21, 15—17. Matth. 26, 14f. Luk. 22, 3. Joh. 13, 27—30. Gal. 6, 1. 1. Kor. 5, 1—5.

[2]) Oetinger nennt (Murrhardter Ev. Pred. S. 151) 12 Hauptstufen auf dem Weg des Verderbens: 1. man empfängt die Lust zu äußeren Dingen; 2. man ergötzt sich übermäßig; 3. man willigt ein; 4. man geht zu Rat wegen der Mittel zum Bösen; 5. man übt sie aus; 6. man wiederholt sie; 7. man sucht Vorwände zur Entschuldigung; 8. man hält es für Recht; ... 10. man rühmt sich der Sünde; ... 12. man lästert den guten Geist. Vgl. Fr. Mayer, Der Mensch, Sein Wesen und seine Wiederherstellung nach der Lehre der Heiligen Schrift S. 138. Schwäb. Gmünd 1928.

ein immanentes Fallgesetz, das heißt, sie drängt ihr Opfer auf jeder beliebigen Stufe mit rastloser, automatischer Gewalt immer wieder noch ein Stück weiter nach abwärts — und sie hat gleichsam das mathematische Gesetz der geometrischen Reihe in sich, das heißt, sie drängt von selbst unaufhörlich in die Breite. Ihre Wachstums- und Zeugungskraft scheint so unendlich, die Gesetzmäßigkeit ihres Ausreifens so ehern wie das Walten in der Natur. „Ein wenig Sauerteig durchsäuert den ganzen Teig."

Der Hebräerbrief sagt: die Sünde klebt an und macht träg (12, 2). Sie hängt sich an den Menschen und geht mit ihm. Wenn der Feind zur zweiten Schlacht angreift, ist die Vergangenheit mit da und gleicht dem Gegner, der bereits im Rücken steht. Der Wille hat nicht mehr die volle Kraft für den von vorne kommenden Angriff zur Verfügung. Er ist zerteilt und darum geschwächt. Nach wiederholten Niederlagen vollends findet die Versuchung einen ohnmächtigen Willen, dem die Fähigkeit nein zu sagen, zu fliehen, dagegen anzugehen verlorengegangen ist. Die Grenzwächter des Gewissens, die an den Übergängen zwischen Gedanken-, Wort- und Tatsünden stehen, sind erschlagen und ungehemmt werden die gefährlichsten Gräben passiert. Mit dem zunehmenden Wachstum der Sünde aber geht die Herrschaft des Geistes Gottes im Herzen immer mehr verloren. Die Heiligungsmotive der Gottesliebe und -furcht wirken immer schwächer. Der Geist des Gebets läßt zusehends nach und der Mensch sieht sich wehrlos, von allen „guten Geistern" verlassen, immer schwerer und häufiger werdenden Angriffen gegenüber, zu deren Überwindung er der Hilfe von oben mehr denn je zuvor bedürfte.

Die Sünde könnte dieses demütigende, versklavende Spiel nicht treiben, sie könnte den Willen nicht bis zu einer so entsetzlichen Lähmung verführen, wenn sie nicht gleichzeitig trübend und verdunkelnd auf die Erkenntniskräfte des Menschen einwirken würde. So aber verschiebt sie ihm alle Maßstäbe, macht „die Sichtbarkeit zu einer furchtbar imponierenden Macht" (Culmann 77f.), umzaubert inhaltlose, nichtige Dinge mit magischem Glanz und verrückt und verspottet die sittlichen Normen, die dem Gewissen aus dem Wort Gottes groß geworden sind[1]). Wo berechtigter Grund zur pavida conscientia, zu Eifer und Zucht wäre, da weckt sie falsche securitas. Und wo kein Anlaß zur Sorge ist, da schlägt sie viel Lärm und verfolgt den Menschen mit törichter Unruhe, Sorge und Ehrgeiz. Der Fall des ungehorsamen Willens hat seine genauen Parallelen in der zunehmenden Erblindung letzter Erkenntnisse, zu der sich stets auch eine fortschreitende Verwirrung aller Gemütskräfte gesellt

[1]) Hoc enim diabolus in omnibus tentationibus solet, ut, quanto homo a verbo discedit longius, tanto videatur sibi doctior et sapientior. E. A. Op. Lat. I, 203.

(Saul!). Weisheitsstolz, lüsternes Herz und Energielosigkeit — Ausschweifung, geistige Störungen und Schwermut — Skepsis, Verzweiflung und Laster — sind nur jeweils Variationen ein und derselben Stufen des Falls.

Würde die Sünde nur Teilbereiche im Menschen zerstören oder würde sie wenigstens nur das Leben dessen entsprechend ruinieren, der ihr gedient hat, so wäre ihr Gericht bei aller Schrecklichkeit immer noch zu tragen. Der Fluch bliebe dann auf gewisse Gebiete in uns oder doch auf unsere persönliche Existenz allein beschränkt und könnte in Gericht und Strafe, in Reue und Vergebung von jedem getragen — ja auch beseitigt werden, je nach dem Maß seines Glaubens oder Unglaubens. So aber beschränkt sich die Sünde darauf nicht. Sie steckt unaufhaltsam an, sie wächst nicht nur in die Tiefe des persönlichen Lebens, sie geht in die Breite und reißt auch anderer Menschen Schicksal mit hinein in den leidvollen Zusammenhang. Eine einzige Lüge macht weitere notwendig und nötigt wie oft auch andere, mit zu lügen. Ein Betrug zwingt meist zu einer ganzen Kette von Unehrlichkeiten, die ohne die Mithilfe von Hehlern gar nicht durchzuführen sind (1. Kg. 21, 8ff.). Der Eitle ist auch immer neidisch, der Streber auch stets brutal und voll hochmütiger Verachtung gegen alle Gleich- und Niedrigerstehende. Den Geizigen quält das Laster der Sorge. Wo gepraßt wird, wird auch leicht das Geld mit Huren verschlungen (Luk. 15, 13 u. 30). Man kann den Acker unmöglich vom Unkraut freihalten, solange man es auch nur an einer Stelle noch frei weiter wuchern läßt. Es wird von einem Ende zum andern fliegen und das ganze Land verderben. Von einem kranken Glied aus entzündet sich der ganze Leib. Den tiefsten Grad der Not aber erreicht die Sünde damit, daß ihre Wirkungen über das eigene Leben hinaus in unabsehbare Zukunft gehen. „Die Sünde der Väter wächst, wenn nicht Buße getan wird bei den Kindern[1])." Man muß die böse Saat, die man vielleicht längst bereut hat (Ps. 51), aufgehen sehen im Leben derer, die man um jeden Preis davor bewahrt sähe. In Amnon und Absalom muß David seine Zuchtlosigkeit wiedererkennen und der eigene tiefe Fall lähmt seine Vaterpflicht Strafgewalt zu üben. Aus den Verfehlungen eines Einzelnen, dem weittragende Vollmacht gegeben war, können Lawinen werden, die ganze Dörfer und Gegenden zuschütten, die Familien, Generationen, ja ganze Zeitperioden mit ihrer Zerstörung bedecken. Oft liegt von einem bestimmten Ereignis an ein Bann über dem ganzen weiteren Leben und verkettet auch die Nachkommen mit hinein[2]). Selbst in dem öffentlichen Geschehen ganzer Bewegungen, Parteien und

[1]) Vilmar, Collegium Biblicum A. T. II, 174. Gütersloh 1882.
[2]) Zum Beispiel Jos. 7. 2. Sam. 21 u. 24.

Richtungen, in der großen Geschichte der Völker und der Kirchen kann man häufig noch den zeitlichen Punkt feststellen, von dem ab „Gott die Hand abtat" und der Segen von dem Werke wich. Der Fluch geht „bis ins 3. und 4. Glied", länger nicht, weil länger kein Fleisch den Widerstand gegen Gott aushält. Entweder es gibt ihn bis dahin auf und kehrt um — oder es geht daran zugrunde und verschwindet von der Erde

Wir haben nur einige wenige Beiträge zur Geschichte und Art der Sünde liefern können. Eine vollständige Hamartologie müßte noch weit mehr Gesichtspunkte herausarbeiten: die Gesetze der Vererbung, die Unterschiede zwischen Sünden des Leibes und der Seele und ihre Wirkungsweise aufeinander[1]), die „kleinen" Sünden der Gewohnheit[2]), des Versäumens und Verschiebens, die Versuchungen des Leides und des Trübsinns, die wieder so völlig anders sind, als die des Glücks und der Macht. Aus der modernen Psychologie der Technik, des Geldes, des Sports, des Tanzes und der Mode[3]) ließen sich bedeutsame Beiträge zur Psychologie und Gesetzmäßigkeit der Sünde gewinnen. Jedes Lebensalter[4]), jede Periode der Geschichte hat besondere Zeit-, jeder Beruf besondere Standessünden. Selbst schon der Gang eines jeden Tages und Jahres bringt allein in seinem schöpfungsmäßigen Ablauf wechselnde Gefahren und Versuchungen mit sich, von den Zeiten außergewöhnlicher Anfechtungen ganz zu schweigen. Auch die „Rache der Sünde" erforderte eine eigene Darstellung, wie sie die Gemeinschaft zerstört

---

[1]) Vgl. J. T. Beck a. a. O. 270—77, 300 f. Johannes Müller, Unser Tageslauf. Sonderabdruck der Grünen Blätter, Elmau 1923. Dazu die Schriftenreihe „Arzt und Seelsorger", bes. Nr. 14, Krankheit und Sünde. Schwerin 1928 f.

[2]) Vgl. Augustin-Harnack S. 15 u. 154: „Kleine Sünden, immer wiederholt, töten, wenn man ihrer nicht achtet. Klein sind die Tropfen, die die großen Flüsse bilden; klein sind die Sandkörner; aber wenn der Sand zuhauf kommt, drückt er und erdrückt. Durchsickerndes Wasser, wenn man sein nicht achtet, wirkt zuletzt wie eine hereinbrechende Woge. Allmählich sickert es ein, und wenn es lange eindringt und nicht ausgeschöpft wird, bringt es das Schiff zum Sinken." Ferner S. Kierkegaard, Reinheit des Herzens S. 78 f.

[3]) Zur Rückwirkung der Kleider auf ihren Träger vgl. A. D. Müller a. a. O. 55—76, bes. S. 70.

[4]) Vgl. Gr. Kat. 481 (zugleich ein Beitrag zum Unterschied von peccata regnantia et non r.): „Darum ists viel ein ander Ding, Anfechtung fühlen und drein verwilligen oder ja dazu sagen. Fühlen müssen wir sie alle, wiewol nicht alle einerlei, sondern etliche mehr und schwerer, als die Jugend fürnemlich vom Fleisch; darnach was erwachsen und alt wird, von der Welt; die andern aber so mit geistlichen Sachen umgehen, das ist, die starken Christen, vom Teufel. Aber solch Fühlen, weil es wider unsern Willen ist und wir sein lieber los wären, kann niemand schaden ... Bewilligen aber ist, wenn man ihm den Zaum lässet, nicht dawider stehet noch bittet." H. Bezzel, Der 3. Glaubensartikel S. 54 f. (Sünden des Alters). Neuendettelsau 1927.

und den Menschen einsam zu machen sucht[1]), wie sie genau mit denselben Werkzeugen, mit denen wir zur Erhöhung eigener Lust andere verwundet haben, uns zur Erhöhung der Qual auch wieder schlägt, wie sie bis in die äußersten Konsequenzen hinein erreichen läßt, was vielleicht nur spielerisch zuerst begehrt wurde[2]).

Eine existentielle Theologie, die nicht nur spekuliert und abstrahiert, sondern die um die konkrete Not der menschlichen Versuchlichkeit weiß, wird sich der Aufgabe nie entziehen, eine Lehre von den Sünden auszuführen, ohne darüber die unendliche Schuld jeder Sünde vor Gott irgendwie abzuschwächen. Wem einmal das „Groß Macht und viel List sein grausam Rüstung ist" bis zum letzten anschaulich gemacht worden ist, der fürchtet und hütet sich leichter, „ein solch groß Übel zu tun und wider Gott zu sündigen", als wen nur ein Begriff schreckt. Wer um die besondere, schicksalsschwere Tragweite gewisser Sünden weiß, der relativiert nicht mehr so leichthin, der tröstet sich nicht mehr damit, daß „wir allzumal Sünder sind". Die christliche Verkündigung begeht darum ein schweres Unrecht, wenn sie diese Dinge nicht ausführt und beim Namen nennt. Auf diesem Gebiet soll kein Mensch, soweit nur irgendmöglich, „persönliche Erfahrungen sammeln, um dadurch zur Klarheit zu kommen". Das Spiel ist zu ernst. Die Sprache des Alten und Neuen Testaments redet deutlich genug von der fluchbeladenen Geschichte der Sünden, als daß man selber erst noch frevelhaft erproben müßte, ob es sich mit solchen Unterschieden wirklich also verhält. Daß wir bei jeder Versuchung nicht nur mit Fleisch und Blut zu kämpfen haben, sondern „mit bösen Geistern, Fürsten und Gewalten der Finsternis", das wird erst von einer solchen Satanologie her wirklich lebendig. Was Gnade, was Erlösung ist, wie wir ohne sie hilflos verlorengehen müssen, was Gebet, Hören des Wortes, Zucht und Gemeinschaft bedeuten, wie bitter notwendig wir Heiligung brauchen, dies alles ermißt nur der ganz, dem „die listigen Anläufe des Satans" (Eph. 6, 11 f.) in ihrer unheimlichen Realität aus Schrift und Leben wirklich gezeigt worden sind.

Sobald die Sünde auftritt und ihr nachgegeben wird, gerät die Glaubensgewißheit ins Schwanken. Was wir uns selber nie haben geben können, was Gott allein durch Wort und Geist gebaut hat und erhält, tragen wir wieder ab. Schon der unreine Gedanke und Blick bewirkt, daß uns Gott fernerrückt,

[1]) Vgl. C. Stange, Die Vergebung der Sünden. Bibl. Z.- u. Strfr. VIII, 4, S. 12 f. 1912.

[2]) Weiteres, beachtenswertes Material findet sich bei R. Otto, Aufsätze Das Numinose betreffend: Nr. 21 Was ist Sünde?, Nr. 22 Der Kampf des Fleisches wider den Geist, Nr. 23 Die christliche Idee der Verlorenheit, Gotha 1923.

daß der Liebeswille träger wird und die Versuchung aufsteigt, alle Aussagen des Glaubens könnten vielleicht auch nur Täuschung sein. Wird für die Sünde nicht alsbald Vergebung gesucht und ihr gleichzeitig der Abschied gegeben, so bleibt die Schuld unvergeben auf dem Leben liegen und gibt den Dämonen neues Recht und neue Macht zu weiterer Bindung. Je schwerer die Art der Sünde ist, je mehr das Maß der Schuld sich häuft, um so stärker werden die Erschütterungen im Glaubensleben[1]). Je weniger mit alten Lasten aufgeräumt wird, desto mehr schwindet der Friede mit Gott und die Gewißheit seines uns beistehenden Segens. In den plastischen Bildern gesprochen, die in der Erweckungs- und Erbauungsliteratur immer wiederkehren: schon ein einziger Schlüssel, der bei der Festungsübergabe absichtlich zurückbehalten wird, genügt, daß Gott nicht zum Siege kommen kann. Ein winziges Sandkorn im Auge vermag die Sehkraft zu schwächen, das Steinlein im Schuh des Wanderers seinen Schritt jäh zu ermüden. Der Wagen mit zerbrochenem Rad, das Boot, das schlecht ausgeschöpft ist, fährt schlecht. Der Soldat mit schwerem Gepäck kämpft lahm. Eine gelockerte Schraube gefährdet den Gang der ganzen Maschine. Ein kleines Leck im Schiff kann seinen Untergang herbeiführen. Die gewaltigsten Anstrengungen für Gott bei gleichzeitiger, wissentlicher Nichtaufgabe eines krummen Wegs gleichen „dem Rudern mit angehängtem Kahn".

Nach Schrift und Bekenntnis sind Glaube und bewußtes Verharren in der Sünde miteinander grundsätzlich unvereinbar. Man kann nicht, wie der reiche Jüngling möchte, Gott und dem Mammon zugleich dienen. Bei ehrlichem Heiligungseifer verliert er um einer Fessel willen Jesus ganz. Gott der Herr duldet nicht, daß man außer ihm auch noch einem Götzen huldigt. Gemeinschaft mit ihm haben wollen und gleichzeitig in der Finsternis wandeln, ist eine unerträgliche Lüge. Bestimmte Sünden (Gal. 5, 19—21!) müssen aufhören oder der Glaube hört auf. Christus will auch in seinen Gliedern nicht als „Sündendiener" erfunden werden. Man kann nicht „Ostern halten im alten Sauerteig der Bosheit und Schlechtigkeit". Christus und Belial haben nichts miteinander zu schaffen. Nach dem Empfang der Kenntnis der Wahrheit noch mutwillig sündigen, heißt den Geist der Gnade schmähen und ihn auf ewig sich verwirken[2]).

[1]) K. Heim: Es herrscht hier ein furchtbares Gesetz der Schwere. Je länger eine Sünde unvergeben auf unserem Gewissen liegenbleibt, um so schwerer wird sie, um so tiefer zieht sie uns hinunter, um so mehr macht die finstere Macht ihr Anrecht auf unsere Seele geltend. (Missionsfestpredigt über Jes. 53.) Gott will es! Basel 1928.

[2]) Markus 10, 17—25. Luk. 14, 33. 1. Joh. 1, 6; 3, 20f. Röm. 8, 12f.; 12, 2. Eph. 4, 22f. Hebr. 10, 29; 12, 14f. 1. Kor. 5, 8. 2. Kor. 6, 14—16.

Das Bekenntnis der Reformation hat diesen schneidenden Ernst des Entweder — Oder von der Schrift unverkürzt übernommen. Anspruch auf Vergebung bei gleichzeitigem, heimlichen Vorsatz an der Sünde noch irgendwie festzuhalten, schließen sich absolut aus. Nova vita non stat cum peccato mortali. Nec fidem nec justitiam retinent illi qui ambulant secundum carnem[1]). Die conversio Dei erfordert unsererseits die aversio vom Bösen, Entscheidung für Gott verlangt Scheidung von der Sünde. „Denn Glaube und ein ärgerlich, sündlich Leben können sich nicht miteinander vertragen." „Gottes und unsere Ehre können nicht beisammen in Einem Bette liegen." Darum ist der Ehrgeiz „aus der Massen ein schädlich Laster, aber nirgends so gefährlich, als wenn es unter die Prediger gerieth ... denn Gott hat sein Wort nicht drumb gegeben, daß man Ehre, Gewerbe und Händel draus machete; und wenn ein Prediger Ehre und Reichthumb suchet, so ists unmuglich, daß derselbige recht predigen oder gläuben konne, wie der Herr Christus Joannis am 5. Kap. auch saget, do er spricht: Wie konnet ihr gläuben, die ihr Ehre suchet bei den Leuten? Wer nach Ehre strebet im Predigtampt, und will für der Welt groß, gelahrt und weise gehalten sein, der ist ungläubig. So er denn selbst ungläubig ist, wie kann er denn recht predigen?"[2]).

Wohl baut Christus seine Gemeinde aus Sündern. Für die Berufung ist die Ethik indifferent. Das sittliche Maß der praeparatio ist nicht die conditio der Annahme. Gott ruft Zöllner, Gesetzeseiferer, Proselyten und verwilderte Heiden, ruft Levi, Saulus, Cornelius und den lasterhaften Korinther. Sobald aber einer dem Leibe Christi glaubend eingefügt wird und darin behalten werden möchte, ist die Stellungnahme des Sünders zu seiner Sünde alles andere als irrelevant. Schon der Eintritt geht nur über rechte Reue, Leid und Erschrecken über die Sünde (Aug. XII) und verlangt den Bruch cum malo proposito[3]). Und ebenso gilt erst recht für das perseverare in vocatione, für das non amittere dona vocationis: Qui contritione carent, et propositum in peccatis pergendi et perseverandi habent, vera et salvans fides in iis non manet[4]).

Am schärfsten tritt der unvereinbare Gegensatz zwischen Gottesgemeinschaft und wissentlichem bösen Vorsatz beim Gebet zutage. Schon das Alte

[1]) Vgl. Apol. 146, 227ff., 222, 90; 98, 64; 112, 22. Sm. Art. 319, 42. F. C. 533, 19; 627, 15; 630, 31.

[2]) E. A. 35, 45; 38, 230; 44, 266.

[3]) Oportet enim praecedere veram et non simulatam contritionem. F. C. 614, 23; 619, 41.

[4]) Vgl. F. C. 615, 26 mit Apol. 222, 90; ferner 614, 22; 618, 36; 624, 64.

Testament empfindet hier ganz unbestechlich hart. Wer mit schamloser Hurenstirn zu Gott schreit, kann nimmermehr auf Erhörung rechnen. Wer die Armen im Volk gewissenlos bis aufs Blut aussaugt, vor dem verbirgt Gott sein Angesicht nach Verdienst. Man kann die Arme weit ausbreiten und viel beten, dennoch erfolgt keine Antwort, wenn Blut an den Händen klebt. Solange eine Schuld nicht bekannt und abgetan wird, bleibt Gott unsichtbar [1]). Zeigt das Alte Testament vornehmlich, wie die grobe, satanische Fessel dem Gebet alle Verheißung nimmt, so legt Jesus mit Nachdruck den Finger darauf, wie auch schon die feine Heuchelei das Gebet wirkungslos machen kann. Die Reflexion auf die Zuschauer nimmt dem Heiligsten seine Wirkung. Die Unversöhnlichkeit beschmutzt und lähmt die Andacht. Lobpreisende Doxologien sind fruchtlos, wenn die gleichzeitige Willensübergabe ausbleibt. Paulus erinnert daran, daß auch die Erotik in der Ehe der Überwachung und Einschränkung bedarf, wenn das Gebet nicht darunter Schaden leiden soll. Jakobus warnt vor dem Neid und Zorn, denn wo diese Gewalten in den Gliedern brennen, da mag man viel bitten und wird doch nichts erlangen [2]).

Besonders hat auch Luther immer wieder hingewiesen auf die feinen, unsichtbaren Zusammenhänge, die zwischen Sünde und verschlossenem Himmel beim Gebet bestehen, zwischen einem vir expeditus und freudiger Erhörungsgewißheit. Glaube und Anrufung Gottes sind für ihn „zarte Dinge und mag leichtlich sehr eine kleine Wunde des Gewissens sein, die stößt Glaube und Anrufung weg wie ein jeder geübter Christ sehr oft erfahren muß [3])." Seelische wie leibliche Erregungen und Belastungen hat der Reformator gleichermaßen als Hindernisse für den ungestörten Aufschwung des Glaubens zu Gott empfunden. Ego sane si vel minimae offensae aut livoris mihi conscius essem, non possem orare. Opertet igitur cor ab omni malevolentia, odio et invidia erga proximum liberum esse, quod nemini male velit, sed omnibus

[1]) Jer. 3, 3—5. Micha 3, 1—4. Jes. 1, 15. Hos. 5, 15. Psalm 66, 18. Jes. Sir. 34, 31. Sp. 28, 9. Von Saul, dem Ungehorsamen, Unversöhnlichen heißt es: „Saul befragte Jahwe, aber Jahwe antwortete ihm nicht, weder durch Träume, noch durch die Urim, noch durch die Propheten. 1. Sam. 28, 6.

[2]) Matth. 6, 5 u. 15; 5, 23. Mark. 11, 25. Luk. 6. 46. Joh. 9, 31. 1. Kor. 7, 5. Jak. 4,1—3. Vor allem ist auch an die 5. Bitte zu erinnern. Wir können Gottes Vergebung durch unsere Versöhnlichkeit nicht erwerben, aber durch unsere Unversöhnlichkeit verscherzen.

[3]) „Aber hier muß man auch dieses wissen, daß man Gott nicht recht anrufen noch beten kann, wo man von wissentlichen Sünden nicht abstehen und sich nicht bessern will. Derohalben gehöret zum rechten Gebet eine rechtschaffene Buße, und daß man sich vor Sünden wider das Gewissen hüte, das ist, nicht wissentlich und vorsätzlich böser Neigung wider Gottes Gebot folge." E. A. 1, 125.

optime cupiat et ignoscat (Op. Lat. IX, 146). „Willst du beten, so komm nur nicht mit vollem Bauche, sondern krieg vor ein Angst und Noth, die dich dringen zu beten oder laß es anstehen" (34, 199). Auch aus der Missionsgeschichte ließe sich der enge Zusammenhang von Rückfall in alte Sünden und gleichzeitiges Ersterben des Gebetsgeistes mannigfach belegen. Es sei nur z. B. daran erinnert, wie nach dem übereinstimmenden Zeugnis aller Beobachter in Afrika in den Wochen der obszönen Beschneidungsfeste auch getaufte Christen immer wieder von jener fiebernden, wildsinnlichen Erregung alter Lust überfallen werden und wie Andacht und Gottesdienst darüber völlig ins Wanken geraten. All diese Beispiele vom Zeugnis der Propheten bis hin zu den seelsorgerlichen Missionserfahrungen unserer Tage bestätigen, was für ein „zart Ding Glaube und Anrufung sind" und wie folgenschwer es darum für beides ist, wenn man versucht, bei der Hingabe an Gott gewisse Dinge zu unterschlagen, statt sie Gott zu opfern und bis zum letzten auszuliefern.

Weil Sünde und Geist Gottes in unversöhnlicher Feindschaft zueinander stehen, weil die Sünde auch das heiligste Werk Gottes, Glaube, Gebet und Erneuerung, zerstört, darum fordert die Schrift unbedingten Bruch mit ihr. Weil die Sünde so unheimlich rasch wächst und ihre Knechte immer widerstandsloser macht, darum fordert die Schrift sofortigen Bruch mit ihr sowohl beim Zustandekommen wie für den Fortgang und die Erhaltung des Glaubens. Beides, sowohl die radikale wie die alsbaldige Scheidung werden im Wort allenthalben mit einer solchen Dringlichkeit bezeugt, daß man gut tun wird, das pietistische Drängen auf Umkehr nicht allzu rasch von vornherein zu kritisieren. Die psychologischen Formen, in denen es geschieht, mögen bei manchen Erweckungen übertrieben gewesen sein und noch sein — der Sache nach hat der Ruf zur Bekehrung den Ernst der Schrift hinter sich. Nicht an der Frage nach der Notwendigkeit einer conversio entsteht also der Gegensatz zwischen methodistischer und kirchlicher Lehrverkündigung. Darüber sollte einhellige Meinung bestehen. Die Geisterscheidung tritt erst an der Stelle ein, wo der ersten, plötzlichen Bekehrung eine einmalige, einzigartige und darum nicht wiederholbare Bedeutung gleich der Taufe zugesprochen wird, statt daß auch für den Gerechtfertigten und in der Heiligung Stehenden die conversio cotidie iterata als die einzig mögliche Form des erneuerten Glaubensstandes gepriesen wird.

Wo im Neuen Testament von Wiedergeburt und Erneuerung gesprochen wird (sei es in der Form der Tatsachenaussage oder der Aufforderung), da fehlt nie der Blick auf die dahinterliegende, dunkle Vergangenheit, von der

der Lebensstand des Gläubigen radikal getrennt ist und getrennt bleiben soll. Es ist, als wollten die Apostel alle Dämonien der Sünde noch einmal anklingen lassen, damit das Loblied über die Errettung aus der Finsternis, Christus zu Ehren, um so lauter erklinge, damit die Erinnerung an die Verpflichtung dauernder Scheidung und darum die Furcht der Heiligung wach und lebendig bleibe. Auf der einen Seite steht die Sünde in ihrer feinen und groben Form, die „Werke der Gerechtigkeit, die wir getan haben", die εἴδωλα, die ἀσέβεια, die Ungerechtigkeit, die ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός mit allen Lastern einer untergehenden Welt — auf der anderen Seite die κοινωνία mit dem lebendigen und wahrhaftigen Gott, der heilige Wandel im Geist, die getöteten Glieder, beides voneinander geschieden wie Finsternis und Licht durch ein vom Geist im Gehorsam gewirktes ἐπιστραφῆναι, durch ein μετανοεῖν, ἀποστῆναι, ἀποθέσθαι. Es soll zu einem völligen Wechsel der Szenerie kommen (μὴ συσχηματιζόμενοι 1. Petr. 1, 14), zu einer Umwertung aller Werte, zu einer „bewußten und entschlossenen Selbstunterscheidung des Sünders von seiner Sünde" (Kähler) und einer tätigen Kreuzigung der alten Gesinnung[1]). Die Sünde soll der Oberherrschaft verlustig gehen, soll sie abgeben an den Geist, der in einem demütigen und zerschlagenen Herzen stets Wohnung machen wird. Wie der Glaube täglich spricht: Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben, so ruft er auch immerfort: Ich will nicht sündigen, lieber Herr, hilf meiner Schwachheit!

Ist es mit einem Menschen so weit gekommen, daß er das Bußwort des lebendigen Gottes nicht mehr überhören kann, daß er ihm in seinem Gewissen recht geben muß und er zum Bruch drängt, so greift die um ihren Machteinfluß besorgte Sünde zu einer letzten, verzweifelten List, durch die sie nur allzuoft den nahezu verlorenen Sieg wieder in die Hände bekommt. Die Unerläßlichkeit einer Umkehr kann sie dem Gewissen zunächst nicht mehr ausreden. Gott ist zu stark geworden. Aber nun flüstert sie ihm das verderblichste Wort zu, das man sich für die wehleidige, alte Natur überhaupt nur denken kann. Es ist der Rat der vis inertiae: Warte noch ein wenig, es hat keine Eile. Das klassische Zeugnis dieses Kampfes sind Augustins Konfessionen. „Der neue Wille, der in mir keimte, war noch nicht imstande, den früheren, altersstarken Willen zu überwinden. Zwei Willen hatte ich nun, und sie zerrissen meine Seele! . . . Von allen Seiten hattest Du mir gezeigt, daß Dein Wort die Wahrheit ist, aber, obgleich ich von ihr überzeugt, wußte ich Dir doch durchaus keine

[1]) 1. Joh. 3, 9; 5, 18; 1, 6. Gal. 2, 17—20; 5, 16 ff.; 6, 14. 1. Thess. 1, 9. 2. Tim. 2, 19. Kol. 3, 5. Eph. 2, 1—10; 4, 20. 2. Kor. 5, 17. Tit. 3, 3, 8, 14. Phil. 3, 7 f. 1. Petr. 2, 25. Ap. 15, 9; 26, 20.

andere Antwort zu geben als die säumigen, träumigen Worte: Gleich, gleich! Laß mich nur noch ein wenig träumen! Doch das ‚Gleich, gleich' nahm kein Ende, und das ‚Noch ein wenig' zog sich in die Länge!" (Harnack a. a. O. 9f.).

Der tiefste Grund eines solchen hinausschiebenden Wartens ist immer, auch das zeigt die Biographie sehr deutlich, irgendeine letzte, schwere Gebundenheit, mit der man nicht aufräumen möchte. „Meine alten Freundinnen, all die Gemeinheiten und Eitelkeiten, hielten mich zurück; sie stießen verstohlen an das Kleid meines Fleisches, zupften mich vom Rücken her und lispelten leise: Willst du uns wirklich entlassen; von diesem Augenblick an sollen wir wirklich in Ewigkeit nicht mehr bei dir sein?" (12.) Die Sünde ist geradezu unermüdlich im Erfinden und Zusprechen solcher Geisterstimmen, die dringend zur Vertagung des gesamten Verfahrens raten. Einmal heißt es: „Wir wollen dich davon später weiter hören" (Ap. 17, 32), ein andermal hört und hört man immerzu, nur um nicht handeln zu müssen, und über alledem geht der Gnadenruf vorüber, der in jedem Leben seine Zeit hat, der dahinfährt, kommt und wieder geht wie der fahrende Platzregen, der die Erde befeuchtet. „Je länger man warten will, je böser das Gewissen ist, und kommt nur ferner von Gott" (E. A. 18, 55). Wegen dieser schweren Gefahr des Aufschubs, die noch hart vor dem Ziel einen jeden bedroht, ruft die Schrift nicht nur zur ungeteilten Hingabe, sondern vor allem auch zur sofortigen Übergabe an die rettende Botschaft. Wohl wird fast bei allen entscheidenden Berufungen zum Dienste Gottes von einem vorhergehenden, letzten Schwanken und Widerstreben berichtet. Der Zerstörer versucht, die schon erwählten Werkzeuge Gottes noch einmal zurückzuhalten. Aber dann folgt alsbald die Entscheidung. Auf dem „Heute" liegt darum in der biblischen Verkündigung ein unheimlicher Ernst[1]). Die Endreden Jesu sind ein großer Mahnruf über die Unaufschiebbarkeit der Nachfolge. Die Reden eines Petrus und Stephanus vor Volk und Hohem Rat in Jerusalem, durch die der erhöhte Herr aus seiner Herrlichkeit seinen Mördern noch einmal Gnade und ewiges Leben anbietet, bitten, werben, drängen um Buße und Glaube, „solange es noch heute heißt", ehe es zu spät ist und das Gericht hereinbricht über eine Stadt, die nie zur rechten Zeit bedacht hat, was zu ihrem Frieden dient.

Wird der Bruch mit der Sünde nicht ganz vollzogen, nicht rechtzeitig, nicht regelmäßig, so geht der Glaube zuletzt verloren. Wird die Sünde nicht beschnitten, so wächst sie weiter und triumphiert schließlich. Wohl bleibt Gottes Treue, die er in der Taufe zugesagt hat, bestehen, aber da ist kein Verlangen mehr nach seiner Vergebung, kein Hunger mehr, im Gebet sein Angesicht zu

[1]) 5. Mos. 5, 1. Luk. 4, 21; 19, 5 u. 9. Hebr. 3, 7; 3, 13; 4, 7.

suchen. Wohl steht Gottes reinigende, errettende Kraft noch immer bereit, aber da ist keine Willigkeit mehr, sich von seinem Geist strafen und erneuern zu lassen. Wir erinnern an das zu Beginn des V. Kapitels Gesagte. Die gratia ist wohl efficax et potens, aber nicht irresistibilis. Der menschliche Geist, auch der schon einmal wiedergeborene, besitzt das furchtbare Vermögen der Freiheit nach unten, wenn er sich die Freiheit nach oben nicht will schenken lassen. Er kann der perseverantia der göttlichen Liebe die perseverantia seines Ungehorsams entgegensetzen und zwar geht, wie wir gesehen haben, die gewährte Gottesgemeinschaft nicht allein verloren durch grobe Tatsünden, schon die Halbheit der Übergabe, ihre träge Verzögerung, die der täglichen Buße ermangelnde Selbstzufriedenheit können das neue Leben zu Fall bringen. Es kann über Nacht erfrieren, es kann langsam wie ein Baum welken und absterben.

Gegenüber einer gemina praedestinatio im dialektischen Sinn, die eine unterschiedslose Gerichts- und Gnadenbotschaft über alles Fleisch ausspricht und die, weil sie alles verdammt und alles verklärt, darum zuletzt „harmlos" wird, ist unbedingt an einem doppelten Ausgang menschlichen Erdenlebens festzuhalten. Wir werden uns hüten, diese Scheidung mit unserem Auge, mit unserer Zunge mit Bestimmtheit konstatieren zu wollen, auch haben wir über das Endschicksal „der ausgehauenen Zweige" (Röm. 11, 20f.) nichts zu postulieren noch zu spekulieren, sondern es der Freiheit Gottes zu überlassen. Aber das ganze furchtbare Spiel der Sünde, die eindringlichen Warnungen der Schrift, der auf und ab wogende, harte Kampf mit der Versuchung, das alles verliert seinen blutigen Ernst, wenn es nur zur Illustration jener beiden Urwahrheiten vom allgemeinen Sündenfall und einer am Rand darüber aufleuchtenden Allerlösung durch Christus dient.

Auch die reformierte Prädestinationslehre von der perseverantia sanctorum wird dem Tatbestand des Glaubenskampfes nicht gerecht. Wohl wird hier klar bestimmt getrennt zwischen den einen, die das Heil im Endgericht empfangen, und den andern, die seiner verlustig gehen, aber wenn dieser Doppelausgang auf eine vocatio seria oder caduca zurückgeführt wird und ein Ähnliches damit auch von der Erleuchtung, Heiligung und Erhaltung gesagt werden muß, so geht sowohl die allwirkende Kraft der Schrift verloren wie die Bedeutung des Glaubenskampfes aus der Kraft des Geistes „als Abwehr gottwidriger Versuchungen und als Bewahrung vor Fall und Abfall" (Harleß).

Paulus (1. Kor. 9, 27) und Luther haben die Antinomie von Gottes Alleinwirksamkeit zum Heil und menschlicher Verantwortung tiefer verstanden.

Gottes Wille ist nicht, daß wir in der Versuchung fallen (1. Kor. 10, 13) sondern er „stärket und behält uns fest in seinem Wort und Glauben bis an unser Ende". Die certitudo salutis, sein universaler Heilswille bleibt von ihm aus fest bestehen. Aber diese Heilsgewißheit ist noch keine Erwählungsgewißheit. Gott trägt mich mit unermüdlicher Treue, wenn ich mich nur tragen lasse. Er neigt sich zu mir (condescendit), wenn ich mich nur nicht überhebe (Gal. 5, 4; 1. Kor. 10, 12). Er hilft mir auf, wenn ich mich nur durch Zuchtlosigkeit nicht fallen lasse. „Ob wir gleich Vergebung und gut Gewissen überkommen haben und ganz losgesprochen sind, so ist es doch mit dem Leben so getan, daß einer heute stehet und morgen davon fället. Darum müssen wir abermal bitten, ob wir nu fromm sind und mit gutem Gewissen gegen Gott stehen, daß er uns nicht lasse zurückfallen, und der Anfechtung oder Versuchung weichen"[1]).

Luthers Heilsgewißheit steht aber nicht nur im Gegensatz zur reformierten Gnadenwahl, sondern auch zu der vulgären, protestantischen Auffassung vom Gnadenbesitz. Gnade ist für ihn keine so ruhende, statische Größe ohne allen Kampf und Streit, wie man es gern allzu einfach und selbstverständlich dargestellt und weiter verkündigt hat. Luther besaß die konkreteste Satanologie, die man sich nur denken kann. Daraus erwuchs ihm jenes angstvolle, heilige Gerüstetsein vor dem Feind, „der nimmer abläßet noch müde wird, daß wo eine Anfechtung aufhöret, gehen immer andere und neue auf"[2]). Dieses Gefühl der Weltangst und -einsamkeit vor den Gewalten, die im Dunkeln schleichen, ist auch in die Kirche Luthers eingegangen und hat dort ihre Lieder, ihre Litanei, die Kunst eines Bach und Dürer gestaltet. In Worten läßt sich dieses „Lebensgefühl des Luthertums" kaum mehr erschöpfend fassen, läßt sich kaum einem anderen recht vermitteln, der nicht selber auch dahin geführt worden ist. Der Glaube zweifelt nicht, daß das Heil Gottes ihm ewig gilt und bereitet ist, darum ist er „im Geiste" fröhlich und unerschütterlich gewiß. Aber weil er um das tägliche Angefochtenwerden des Fleisches aus der Hölle weiß, darum hört er nicht auf zu beten mit den Worten des Liedes, in dem Luther selbst dieses ἄρρητον vielleicht am gewaltigsten zum Ausdruck gebracht hat: Heiliger Herre Gott, heiliger, starker Gott, heiliger, barmherziger Heiland, Du ewiger Gott, laß uns nicht entfallen

[1]) Gr. Kat. 6. Bitte, Müller 480, 100; 482, 109.

[2]) Ebd. 482, 110 f. Predigt über Eph. 6, 10—17: Denn wir sitzen hie nicht in Ruge, wie ein Baur, Bürger oder Handwerksmann in einer Stadt, da er im Fried lebt und sich nichts fürchten darf; sondern liegen an einem fährlichen Ort, mitten unter Feinden und Mördern, die uns mit Ernst meinen, und unsern Schatz nehmen wöllen, wo wirs versehen und nicht einen Augenblick fur ihn sicher sind. 1532. E. A.² 18, 222 f.

von des rechten Glaubens Troſt, Kyrieleiſon! Erſt auf ſolchem Hintergrund verſteht man dann ganz den jubelnden Klang der Worte aus dem Mund eines ſterbenden Apoſtels, den man wohl nicht ſo leicht mit dem Vorwurf des ethiſchen Perfektionismus zu belangen wagt, den ſich heute jeder Anwalt einer bibliſchen Heiligungslehre gefallen laſſen muß: „Einen edlen Wettkampf habe ich gekämpft, ich habe den Lauf vollendet, ich habe Glaube gehalten!"

Die empfangene Gabe des Glaubens iſt verlierbar (amissibilis). „Wer ſteht, der ſehe zu, daß er nicht falle!" Aber die Gabe iſt auch wieder erlangbar (reiterabilis) kraft der Treue Gottes, der das Verlorene von neuem ſucht, wie der Hirte die oft verirrten Tiere ſeiner Herde. „Ob wohl nu einer zu Zeiten unterliegt, ſo iſt Chriſtus allda, und richt ihn wieder auf, und ſpricht: Auf, Brüder, auf, es hat keine Noth, immer wieder dran, es muß hindurch gedrungen ſein, ohne Fallen kanns nicht zugehen: ſiehe nur, daß du nicht gar liegend bleibeſt" (E. A. 41, 199). Freilich eine Einſchränkung macht die Schrift ſelber über den durch Chriſtus neu eröffneten, ſtets geöffneten Zugang zum Vater. „Jede Sünde und Läſterung wird den Menſchen vergeben werden, aber die Läſterung des Geiſtes wird nicht vergeben werden,... weder in dieſer noch in der künftigen Welt" (Matth. 12, 31 ff.). Wer auf Jeſu wiederholtes Einladen ſpricht: der Geiſt, der dich erfüllt, bleibe ewig von mir fern, der wird finden, was er ſich wünſcht. Wer ſich „den Geiſt verbittet und Gottes Gabe teufliſch und ſeine Gnade boshaft heißt, der ſoll auch ſeinen Willen haben"[1]). Gott läßt ſeiner nicht ewig ſpotten. „Es kann in ſeiner Gerechtigkeit eine Zeit kommen", das war nicht etwa nur Speners, ſondern auch Luthers Meinung, „daß es keine weitere Gnade und Triebe zur Buße gibt".

Es iſt bekannt, daß über der Frage nach der Dauer der offenen Gnadenzeit im Zeitalter des Pietismus der ſogenannte terminiſtiſche Streit ausbrach, der auf beiden Seiten mit großer Heftigkeit geführt wurde, ohne daß man darüber zu einer Verſtändigung kam[2]). Was nach dem Gang unſerer bisherigen Ausführungen unbedingt zuſammengeſchaut werden muß, war hier auf zwei Kampfgruppen verteilt. Die Lutheraner fürchteten, daß die Objektivität, die dauernde Gültigkeit der Gnade entwertet würde durch die heilsmittleriſche Bedeutung einer einmal möglichen, kurzfriſtigen Bekehrungszeit; darum erklärten ſie, die gratia revocans ſei eben ſo univerſal wie die gratia

[1]) Schlatter, Erläuterungen zum N. T. I, 145.

[2]) Vgl. R. E.³ 13, 524 ff. s. v. Terminismus (R. H. Grützmacher) und Luthardt, Geſchichte der chriſtlichen Ethik II, 309 f. Leipzig 1893.

vocans und Gott gewähre Gnadenfrist bis zum Tod. Die Gegenseite: Spener, sein Schwiegersohn Rechenberg und der Diakon Böse waren sich zwar in der theologischen Begründung ihrer Thesen selbst nicht einig, indem die einen bei der Verstockung des Menschen stark seine sittliche Verantwortung, der andere mehr den Ratschluß göttlicher Erwählung betonte. Aber darin standen sie zusammen, daß sie einhellig einen terminus peremptorius salutis humanae verkündigten, bei dem einen länger, bei dem andern kürzer, nach dem ihm „von Gott keine weitere Frist mehr gegeben werden soll". Die kirchlichen Theologen kämpften bei dem Streit für den alles überdauernden Wert der Taufe, die Führer der Erweckung für den biblischen Ernst einer sofortigen, gründlichen Entscheidung des zum Glauben aufgerufenen Menschen. Die einen fürchteten den aktivistischen, die andern den quietistischen Mißbrauch der Gnade. Die einen bekämpften die falsche Verzagtheit, die andern die falsche Sicherheit vor der Sünde. Die einen brachten den Trost, die andern die Warnungen der Schrift. Die rechte, biblische Verkündigung aber wird immer beides zugleich sagen müssen: die ungeheure Dringlichkeit, die über jeder Einladung Jesu liegt, und die ewig fest bleibende Zusage Gottes an den Sünder. Die rechte Antwort auf das terministische Streitproblem kann darum immer nur paradox lauten. Sie muß beide Sätze zugleich enthalten, den Bußruf: Höre, entscheide dich, glaube, gehorche, bete, diene, als wäre heute letzter Tag und letztmaliges Rufen Gottes — und die Gnadenbotschaft: Wenn du noch so fern von Gott gekommen bist, halte dich an deine Taufe, die dir noch in der Todesstunde nach einem völlig verdorbenen Leben die immer offene Tür ins Vaterhaus zeigt. Es ist nie früh genug, die Gabe Gottes zu ergreifen und zu bewahren und es ist nie zu spät, daß jemand ob seiner Sünde in der Verzweiflung sterben müßte.

Weil die Sünde peccatum cordis, oris et operis ist, darum muß der Bruch mit ihr auf all diesen drei Gebieten erfolgen, also gewissermaßen als contritio cordis, als confessio oris, als satisfactio operis. Es ist klar, daß mit diesen Ausdrücken hier etwas anderes gemeint ist als im römischen Bußsakrament. Wir machen weder die „vollkommene" Reue noch die Halbreue zur erforderlichen Disposition des Menschen für den Empfang der Gnade (meritum de congruo), noch halten wir die Aufzählung aller sich bewußten Todsünden in der Ohrenbeichte zur Vergebung für heilsnotwendig, noch erklären wir die Genugtuung in Werken als die causa efficiens für den Erlaß der Sündenstrafen (Trid. sessio XIV cap. 3—5)[1]. Aber daran ist festzuhalten, daß das

[1]) Aug. XI. Apol. 102, 83; 151, 276; 164, 58ff.; 168, 8; 170, 18, 20 u. 23; 184, 95; 187, 14; 315, 19; 321. Sm. Art. 3, III.

Wort Gottes, wo es nur immer gehört wird, den Drang nach jener dreifachen Buße weckt und verlangt, daß ihm nicht widerstanden wird. Wo Gesetz und Evangelium ihr Amt recht getrieben haben, da erwachen Jammer und „groß Erschrecken" vor Gottes Zorn im Herzen[1]), da werden die Erfahrungen des 32. Psalms gemacht, wie die Hand Gottes Tag und Nacht so lange schwer auf dem Gewissen lastet, bis die Missetat nicht mehr verhehlt wird, die Übertretungen dem Herrn bekannt sind und Vergebung dafür gefunden ist. Zu dem Drängen nach einer confessio vor Gott in der Innerlichkeit und Einsamkeit des Herzens gesellt sich unter der Machtwirkung des Wortes das Verlangen nach dem inter nos mutuo debita confiteri[2]) und zwar in jenem doppelten Sinn als Geständnis der Schuld in der Privatbeichte, zur Demütigung und zur Entlastung des gequälten Gewissens, und als Geständnis der Schuld zur reconciliatio fratrum inter se (Apol. 186, 12).

Wo je in der Geschichte der Christenheit der Geist Gottes durch das Evangelium einzelne oder Gemeinden zu wahrhafter Buße und lebendigem Glauben erweckt hat, da begegnen wir jenem elementaren Drang nach Aufdecken der Sünden vor einem Beichtiger. Als Johannes mit seinem Ruf zur Umkehr das ganze jüdische Land bewegte, da zogen die Scharen hin an den Jordan zur Taufe „und bekannten ihre Sünden" (Matth. 3, 6). Gleiches geschah unter der Wirkung des Paulus in Ephesus (Ap. 19, 18), bei Blumhardt in Möttlingen, während der „großen Reue auf der Insel Nias", bei Hofacker wie bei Hans Nielsen Hauge. Während der ungebeugte Mensch seine Verwerflichkeit auf alle Weise zu verhüllen sucht, verzichtet der Bußfertige „auf die falsche, erheuchelte Ehre" und leidet „die an der Schuld haftende Schande willig"[3]). Während der ungebrochene Mensch auf nichts so stolz ist als auf die Unabhängigkeit seines Lebensstandes, die des Nächsten in nichts bedarf, verlangt der, dem die Sünde leid ist, nach Absolution, Rat und Hilfe wider die Sünde aus dem Munde des Bruders. Die Form eines solchen Bekennens, zu dem schon der Brief des Jakobus mahnt (5, 16a), kann nicht bestehen in einem „schamlosen Überströmen des Unrats unserer Seele ans helle Licht"[4]) auf der Bußbank und in der Nachversammlung. Der Ernst der Sache und das sittliche Recht der Scham erfordert als einzig mögliche Form dafür die Privatbeichte, die unsere Kirche zu Unrecht so vernachlässigt hat, daß sie heutzutage

[1]) Apol. 171, 29; 173, 44; 174, 46; 186, 10; 98, 62; 112, 21.

[2]) Luther, Eine kurze Vermahnung zu der Beicht (Müller 774ff.). Appendix I ad Kat. Majorem.

[3]) Schlatter, Dogma 257.

[4]) Schlatter, Erläuterungen III, 215.

nahezu völlig verlorengegangen ist. Luther hat sie bekanntlich sein Leben lang gebraucht und große Stücke von ihrem geistlichen Segen und Nutzen gehalten[1]). Löhe hielt es zeitlebens für einen der schwersten Mängel seiner geliebten Kirche, daß sie uns aufwachsen läßt „ohne daß es uns auch nur einmal eingefallen wäre, aus dem Schweigen über unsere Sünden uns einen Vorwurf zu machen"[2]).

Weil die Sünde immer der Selbsterhöhung vor den Menschen dient, darum ist es wesentlich für ihre Ertötung, daß sie zur Selbstdemütigung auch wieder vor Menschen in der Beichte mündlich bekannt wird. Unser sarkisches Wesen wird dadurch ungleich schwerer an der Wurzel getroffen als durch eine bloße Meditation der Sündhaftigkeit in geistlichen Gedanken. Weil aber die Sünde auch immer das Leben des andern verwundet und viel erkannte und unerkannte Verbitterung und Zerstörung dort schafft, darum muß zu der poenitentia und confessio vor Gott und dem Seelsorger die „tätige Reue" des Versöhnens und Wiedergutmachens gegenüber dem Nächsten kommen. So gilt von den peccata oris: „Wo Einer einen andern erzürnet hat, daß er es ihm abbitte." Zachäus erstattet das zu Unrecht erworbene Gut den Armen zurück und entschädigt die, so er betrogen hat, vielfach. Die Leute in Ephesus bringen dem Apostel ihren Zauberkram zur Verbrennung[3]). Wie Wort und Tat tiefer hineinführen in die Verknechtung der Sünde als der böse Gedanke, so führen auch die bekennende und handelnde Buße, die auf Versöhnung und Wiedergutmachung gerichtete Selbstaufopferung gründlicher aus der Unfreiheit und Gewissensbelastung heraus als das bloße Beichtgebet. Ja man muß schärfer sagen: ohne den aufrichtigen Willen und Vorsatz, den gekränkten Feind um Versöhnung zu bitten, ohne die Bereitschaft, von dem sündigen Gut oder Tun auch wirklich zu lassen, bleibt die Absolution wirkungslos. Ubi enim nihil horum fit, ibi procul dubio non est vera ad Deum conversio[4]).

An uneingestandener, nicht wieder gutgemachter Schuld können die schwersten Störungen des Glaubens entstehen bis hin zum Verlust. Was die Psychoanalyse in ihrer profanen Sprache als Krankheit verdrängter Komplexe bezeichnet, das erkennt eine Psychologie aus Glauben als Fluchwirkung ungebeichteter, unvergebener Sünde, die das Gewissen seelisch bis zur Verzweiflung belastet und darüber auch den Leib mit verdirbt. Solange der ver-

[1]) Holl a. a. O. 403 f.

[2]) W. Löhe, Der ev. Geistliche II, 263—285. Derf., „Einfältiger Beichtunterricht für Christen ev.-luth. Bekenntnisses". Nürnberg 1836.

[3]) Eine kurze Vermahnung zu der Beicht, Müller 774, 11. Luk. 19, 8. Ap. 19, 19.

[4]) F. C. 605, 70; 529, 11; 627, 15.

klagende, mächtige Feind noch im Rücken steht, solange bleibt alles Vorwärtsblicken, alles Vorwärtsstürmen nur ohnmächtiges Anlaufen mit immer neuem Versagen und Fallen. Dem Willen, der mit Gott nicht im Reinen ist, fehlt sowohl die Kraft zur Abwehr der bösen wie zum Vollzug der guten Tat. Wo aber Bekenntnis der Schuld ist vor Gott und den Menschen, an denen wir gesündigt haben, wo Versöhnung gesucht wird mit Gott und dem Nächsten, überall da, wo man der zur Demut und Buße drängenden Predigt des Geistes nicht widerstrebt, da schenkt Gott ungeahnten Frieden, unaussprechliche Befreiung, nie gekannte Kraft. Wo die Predigt von Gericht und Gnade gewaltet und zum Bruch geführt hat, da wird jetzt schon in dieser Zeit etwas von Auferstehung und ewigem Leben erfahren. Wer die Botschaft hört und ihr gehorcht, der erkennt mit zweifelsfreier Gewißheit, daß Jesu Lehre von Gott sei und nicht die autonome Moral eines religiösen Heros (Joh. 7, 17). Wer die Wirkungen des Neuen Testaments nur von einer gesegneten, traditionellen Frömmigkeit her kennt, die sich ohne schwere Katastrophen auferbaut hat, der vermag nur schwer zu ahnen, welche unsagbare Freude einen hart gebundenen Menschen durchströmt, der durch Christus Vergebung empfangen hat und darin die Kraft, mit der Sünde zu brechen und zu meiden, was ihn bisher gefesselt hatte.

Gott läßt niemand im Kampf mit der Sünde allein. Er spricht auf Grund des Wortes von der Versöhnung das Wort der Lebendigmachung und reicht dem Glaubenden Kräfte heiligen Geistes, daß er durch sie wider die konkreten Sünden seines Lebens ritterlich streite und siege. Werden die dargereichten Waffen nicht gebraucht, wird der Kampf der Heiligung nicht treulich geführt, so geht beides verloren, Glaube und Leben. Denn was zusammen geschenkt wird, kann immer nur zusammen erhalten bleiben oder zusammen veruntreut werden. Wo die zuchtvolle Arbeit der Heiligung stirbt, da stirbt auch der Rechtfertigungsglaube. Aber damit erhebt sich die schwerwiegende Frage, zu der diese negative Aussage weiter drängt. Wenn der Glaube ohne Heiligung verloren geht, heißt das dann auch positiv gewandt, daß er ihrer zu einer Erhaltung bedarf? Kann man sagen, daß die sanctificatio ad conservandam, exercendam, augendam fidem, ad consequendam beatudinem finalem notwendig sei?[1]) Daß die bona opera die Erlangung des Heils nicht verursachen, sondern ihres selbstgerechten Heiligungsideals wegen den Zugang zum Glauben viel eher versperren als öffnen können, das ist in den ersten Kapiteln deutlich zum Ausdruck gekommen. Ebenso wurde zuletzt vertreten, daß die Sünde ad non amittendam fidem unter allen Umständen in Gesinnung und

[1]) Vgl. F. C. 630, 30 ff. Apol. 120, 68 f; 222, 90.

Tat zu verneinen ist. Aber diesen letzteren Zusammenhang nun bejahend umzukehren und von der „Bedeutung der Heiligung für die Bewahrung des Glaubensstandes" zu sprechen, das ist noch mehr, das steht dem Synergismus näher und muß darum auf jeden Fall noch vorsichtiger formuliert werden als die Lehre von dem sich ausschließenden Gegensatz zwischen Heiligung und sündigem Verharren.

Es ist bekannt, daß es im Luthertum über dieser Frage zwischen Philippisten und Gnesiolutheranern zu dem sogenannten majoristischen und antinomistischen Streit kam. Man kann die Geschichte dieser Auseinandersetzungen nicht ohne tiefe Ergriffenheit lesen. Die modernen Gegensätze über das Problem der Ethik sind hier alle schon mit großer Sorgfalt und theologischer Schärfe erörtert. Major und Menius hatten nie die Absicht, die katholische Verdienstlehre zu verteidigen. In der Frage nach der Erlangung des Heils lehrten sie forensisch. Nur „um die Seligkeit zu behalten und nicht wiederum zu verlieren", forderte man die Notwendigkeit des neuen Gehorsams und Lebens. Die Gegner bestritten die necessitas praesentiae bonorum operum in articulo justificationis. Sie fürchteten wieder jene verhängnisvolle, osiandrische Vermengung von Rechtfertigung und Heiligung, von göttlicher und menschlicher Wirksamkeit, wenn nicht beim Zustandekommen so doch beim Fortbestand des Glaubens. Menius hinwiederum wollte nur „der Papisten Calumnien begegnen, die den Lutheranern Schuld gäben, als verachteten sie alle guten Werke und lehreten, der Mensch könne schon selig werden, wenn er gleich in allen Sünden und Schanden lebte". Er stritt mit seinen Thesen gegen die Antinomer, die alles Gesetz aufhoben, er wollte den Osiandristen begegnen, die klagten, „man treibe den Artikel von der Erneuerung gar zu kaltsinnig" und er trat damit „wider den gemeinen Pöbel, der die Freiheit des Glaubens gar zu sehr mißbrauchte"[1]).

Den Philippisten ging es ganz wie schon ihrem Meister um das Anliegen, die Kirche vor der carnalis licentia des Libertinismus zu schützen. Die Gegenpartei wollte das Evangelium vor der superbia des Synergismus bewahren. Die scharf pointierten Sätze, daß „gute Werke zur Seligkeit nötig" seien, daß sie „zur Seligkeit schädlich seien" (Amsdorf), waren im Blick auf die entgegengesetzte Frontgefahr, gegen die sie jeweils gerichtet waren, in beiden Fällen durchaus richtig. Sobald sie aber isoliert auftraten, mußten sie beide im höchsten Grad gefährlich, ja ärgerlich wirken, im einen Fall meritorisch katholisierend, im andern Fall ethisch verflachend. Die Konkordienformel hat darum beide Sätze (IV, De bonis operibus) als auf jeden Fall

[1]) H. Schmid, Lehrbuch der Dogmengeschichte S. 141 f.

mißverständlich abgelehnt, den des Amsdorf, weil dadurch „Zucht und Ehrbarkeit geschwächt, das rohe, wilde, sichere, epikurische Leben eingeführet und gestärket werden möchte", wie den Satz des Major, quod bona nostra opera salutem conservent, weil Empfang wie Erhalten des Glaubens allein Gottes Werk sei[1]).

Die Ablehnung beider Extreme im Bekenntnis war alles andere als nur eine klägliche Kompromißlösung des Problems. Sie verrät vielmehr eine ungleich tiefere Einsicht in den paradoxen Charakter von göttlicher Freiheit und menschlicher Verantwortung, als das Urteil derer, die über die Vermittlungsversuche der Konkordienformel geringschätzig zu Gericht sitzen. Wir versuchen beide Linien auszuziehen. Weil die Heiligung das Werk Gottes im gerechtfertigten Sünder ist, weil sie nicht causa impulsiva, sondern causa consequens ist, weil sie nicht den Glauben erzeugt, sondern aus dem Glauben fließt, darum kann sie ihn auch weder begründen noch erhalten. Was stets erst in und mit dem Glauben gegeben ist, kann diesen nicht selbst setzen. Die Gewißheit bei Gott angenommen zu sein und bewahrt zu werden kann sich darum auch nicht gründen auf einen bestimmten Grad von Heiligungserfahrung und -fortschritt, so gewiß es einen solchen von Gott erzeugten Fortgang gibt, sondern immer allein auf das Wort, in dem Gott, sich selbst treubleibend, Vergebung und Erneuerung zugesagt hat. Fruchtbarkeit, Wachstum, Erhaltung des Glaubens erkennt und erhofft der Christ also nicht aus einem syllogismus practicus, d. h. aus einem Rückschluß auf seine sittliche Leistungshöhe, sondern aus dem Taufgedächtnis, das der Treue Gottes gewiß macht. Weil die Heiligung sich am Glauben entzündet und nicht umgekehrt, darum kann der Glaube den Christen in der Heiligung bewahren, nicht aber die Heiligung im Glauben. Damit ist das letzte, moralische Mißverständnis beseitigt, als würden wir im Verlauf des christlichen Lebens neben den Glauben ein zweites, heilsschöpferisches Prinzip einschieben, das aus sich selbst heraus nebenher zur Vollendung der Seligkeit mitwirkte.

Würden wir in der Verbundenheit mit Christus alsbald wieder die innocentia puerilis des Urstandes empfangen, würden wir „wie die lieben Engel einen ganz freiwilligen Gehorsam leisten" (641, 6), so könnten wir uns auf die obige einlinige, undialektische Redeweise über Rechtfertigung und Heiligung beschränken. Wie die Frucht am Baume reift, so entfaltete sich dann der Glaube in der Heiligung organisch zur Vollkommenheit des Mannesalters. Allein hier gilt es, sich erneut an den harten Dualismus von Sarx und Pneuma im Leben des Wiedergeborenen zu erinnern. Die regeneratio

[1]) 632, 38f.; 533, 17; 533, 16; 631, 35.

ist ja in hac vita non absoluta, sed duntaxat incoata (536, 4). Propter veterem Adamum steht der Gläubige in einem ständigen Kampf mit dem Fleisch, das ihn jederzeit überwältigen kann, wenn ihm nachgegeben wird. Wohl kann sich keiner, wie wir gesehen haben, das Pneuma durch seine sittliche Leistung erwerben und erhalten, das bleibt von Anfang bis zu Ende Gabe Gottes, aber das Heil kann verlorengehen durch eigene Schuld, durch das „schwache und faule" Fleisch, durch eine securitas epicurea, die meint, es könnten rechter Glaube und „böser Vorsatz in Sünden zu verharren und fortzufahren zugleich in einem Herzen sein" (627, 15). Wenn aber der Mensch sich wohl nicht selber erretten und bewahren, aber sich jederzeit selber zerstören kann, dann bleibt es die allerwichtigste Aufgabe des Christen, die den Glauben ständig gefährdende Macht der alten Natur beharrlich zu beschneiden und niederzuringen.

Hier setzt nun die Bedeutung der Heiligung wie des Gesetzes noch einmal neu in positivem Sinn ein. Denn es ist klar, daß solche Beschneidung niemals nur durch eine rein negative Ethik geschehen kann, „die bei der Verneinung des Verwerflichen stehen bleibt" (Schlatter), sondern nur durch wirkliche Erfüllung des Willens Gottes in Gehorsam und Zucht. Weil die Feindschaft der beiden Gegner „Fleisch und Geist" absolut ist, darum gibt es in diesem Kampf überhaupt keine neutrale Sphäre, sondern immer nur das Entweder—Oder von Sieg oder Niederlage. Hier gibt es nur Fortschritt im Geiste und damit Brechung der Sündenherrschaft oder Sieg der Sünde und damit Niederlage des Glaubens, aber keinen Stillstand. Man hat nur die Wahl, durch Heiligung im Glauben zu wachsen oder abzusterben, „fruchtbar zu sein in allen guten Werken" oder „tot zu sein in den Sünden", „immer völliger zu werden" oder umzukommen[1]). Non elevari est labi. Wer sich im Dienst Gottes von der Sünde nicht will scheiden lassen, den scheidet die Sünde von Gott. Wer sich vom Wort nicht erneuern läßt, der wird von ihm verfinstert. Wer Leib und Blut des Herrn nicht zum Segen empfängt, der isset und trinket sich selber zum Gericht. Wer die Pfunde des Geistes sich nicht mehren läßt, dem werden sie ganz genommen. Wird das Gewissen nicht verfeinert, so bleibt es nicht wie zuvor, sondern verhärtet sich aus Mangel an Fortschritt. „Wer anfängt zu glauben und will nicht immer zunehmen und wachsen, dem wird die Gnade genommen" (Luther).

Was das Luthertum zu allen Zeiten[2]) von der Notwendigkeit des tertius

[1]) 2. Petr. 3, 18. 2. Kor. 10, 15. 2. Thess. 1, 3. Eph. 4, 15. Kol. 1, 10. Eph. 2, 5. 1. Thess. 4, 1.

[2]) Vgl. L. Ihmels: „Das ist bis heute mit Luther meine Überzeugung, daß das Evangelium nur da verstanden werden kann, wo das Gesetz seine Arbeit an den Menschen getan hat. Und ebenso bin ich überzeugt, daß gerade der demütige Christ, so sehr er sich in steigen-

usus legis gesagt hat, das gilt erst recht von der Heiligung, die im Leben des Gläubigen an die Stelle der Thora treten soll. Wie das Amt des Gesetzes den Heiden durch Zügeln und Richten zur vocatio bereitet, so will die Heiligung im Leben des Getauften zur revocatio unermüdlich antreiben. Gesetz und Heiligung haben in sich selbst keine rettende und bewahrende Kraft, „sondern der Heilige Geist, welcher nicht durch das Gesetz, sondern durch die Predigt des Evangelii gegeben und empfangen wird, erneuert das Herz" (F. C. 642, 11). Darnach aber gebraucht der Geist das ministerium legis et sanctificationis gegen das „faule, nachlässige und widerspenstige" Fleisch, daß der Glaube nicht „faul, verdrossen und müde" wird. Wo der Angriff der Heiligung die natürlichen Begierden nicht täglich bedrängt, bedroht, bezwingt, da bekommt die Sünde, die auch den Wiedergeborenen nie verläßt, alsbald wieder die Oberhand und der Mensch verliert den Glauben, weil er die ihm darin mitgegebene Kraft nicht zur Abwehr der Bosheit, zur Beschützung und Stärkung des empfangenen, edlen Gutes gebraucht hat. Was unverdient verliehen wurde, geht verdientermaßen verlustig.

Der Antinomismus, der die Notwendigkeit der Heiligung zur Erhaltung des Glaubens bestreitet, würde ein Vollkommenheitsideal des Wiedergeborenen voraussetzen, wie es einem bei Darby und in englischen Erweckungen begegnet. Dort träumt man für den Bekehrten von einem higher life, von einem Leben „bleibender Ruhe", „fortdauernden Sieges", da man „heilig, gerecht, untadelhaft ist" und „mit völlig gereinigtem Herzen Tag für Tag so wandelt"[1]). Wer also reden kann, für den ist der Gehorsam gegenüber dem Gesetz, die Übung in der Heiligung allerdings abgetan. Denn der Glaube tut ja den Willen Gottes von selbst, liberrimo spiritu, sine omni doctrina, admonitione, cohortatione aut impulsu legis (vgl. 641, 6). Wer aber Römer 7 mit Paulus verstanden hat als Beschreibung unserer Lage auch nach der Bekehrung, der läßt ab von dem Wahn eines völligen Überwundenseins der alten Natur, der nimmt darum aber auch dauernd die Heiligung bitter ernst, weil ohne sie das nie fehlende Unkraut des Bösen den aufgegangenen Samen des göttlichen Wortes im Herzen wieder erstickt.

So drängt sich auch hier die theologische Erkenntnis wieder in den paradoxen Satz zusammen, daß die Betätigung der Heiligung, weil Frucht am Baume des Glaubens, zu keinerlei Anspruch und Selbstlob vor Gott be-

dem Maße aus dem Geiste heraus zu leben wünscht, doch nie der heiligen Zucht des tertius usus legis entbehren möchte." Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen I, 82. Leipzig 1925.

[1]) Vgl. Fleisch, Die Heiligungslehre der Oxforder Bewegung. N. K. Z. 35, 58; S. 61 A. 1 u. 2.

rechtigt (1. Kor. 3, 6f.), daß ihre Unterlassung aber Frucht und Wurzel zugleich abtötet. Der Baum, der nicht wachsen darf, stirbt. Wenn die dem Leibe geschenkte Kraft sich nicht bewegen darf, geht sie verloren und die Gesundheit mit ihr. Heiligung als Verdienst, als causa efficiens ist „zur Seligkeit schädlich". Heiligung aber aus Dank, aus Gehorsam ist um des Fleisches willen „zur Seligkeit nötig". Denn die reichen Gaben des Geistes Gottes wollen weder durch Selbstruhm entehrt noch durch Zuchtlosigkeit mißachtet werden.

Vilmar hat in seiner theologischen Moral die Lehre von den Sünden, von der Heiligung und Erhaltung beschrieben als „Krankheits-, Heilungs- und Gesundheitsgeschichte." Diese Ausdrücke können zunächst im höchsten Grade mißverständlich wirken; denn sie erwecken die Vorstellung von naturhaften Prozessen, sei es, daß die eingegossene Erbsünde wie eine physische Seuche um sich frißt, sei es, daß die Gnade wie durch eine Infusion automatisch auf den gesamten Menschen veredelnd und gesundend ein- und weiterwirkt. In Wahrheit handelt es sich in keinem der beiden Fälle um ein organisches, „physiologisches" Wachstum, sondern um ständige Neuentscheidungen des Glaubens oder Unglaubens. Erst deren Wiederholung und Addition ergibt für den Zuschauer das Bild der Kette, den Eindruck einer aufwärts oder abwärts steigenden Kurve. Wer die Vorgänge von innen sieht, der weiß, daß sich hier jede Art von „Wachstum" stets nur in der Form des Kampfes vollzieht, sei es als immer neu gesetzter, bewußter Akt der Dankbarkeit und des Gehorsams für Gott oder als planmäßig vollzogener Entschluß gegen Gott. Die völlige Verhärtung des Herzens ist keine eherne Notwendigkeit, die beim Anheben der Versuchung schon schicksalsmäßig mitgesetzt wäre, sie ist kein statischer und darum unvermeidbarer Zustand, sondern die Summe zahlloser Übertretungen, fortgesetzter Überwindungen von Gewissenshemmungen und einer vom Willen täglich erneuten Abkehr.

Ebenso ist auch der Fortschritt in der Heiligung und die Bewahrung im Glauben keine ἐπαναγωγή im Sinn der griechischen Theologie, als vollzöge sich beim Glauben ein gewisser mystisch-magischer Heilsprozeß, der zuletzt beim ruhenden Besitz endet. Das Außenbild mag den Anschein erwecken, als handle es sich hier um ein naturhaftes gradatim proficisci und perseverare, um ein ἑστηκέναι καὶ μένειν ἐν πίστει, das Innenbild aber zeigt „Nichts anderes" als ein semper recurrere ad principium et a novo incipere[1]). Denn allein in solch ständiger Rückkehr zum Anfang, d. h. zum Ergreifen des Versöhnungswerkes Christi, das richtet und trägt, kommt es zur zunehmenden

[1]) Vgl. Holl a. a. O. S. 93f.

Erneuerung. Vorwärtskommen heißt für den Christen: unter dem Kreuz stehen bleiben. Wachsen im Geist heißt: im Gericht des Rechtfertigungsglaubens immer mehr abnehmen. Bewahrt werden im Glauben ist gleichbedeutend mit immer neuer Selbstverurteilung. Was als selbstverständliche Vollendung einer geradlinigen Entwicklung wirkt, ist in Wahrheit ein immer frisches Hören und Gehorchen auf den Ruf Gottes gewesen. Multi enim incipiunt, pauci proficiunt, paucissimi perveniunt ... Perseverantia autem quid est, nisi continua inchoatio et indefessa resistentis tum diaboli tum peccatis gravatae naturae tolerantia?[1]) Wer sich von Gott besonderen Segens versieht, muß zu vermehrtem Leid und Anfechtung bereit sein. Die Zuschauer bewundern vielleicht einen „christlichen Charakter", aber sie wissen nicht, aus wie „großer Trübsal er kommt"[2]). Besondere Kraft des Gebets, der Zucht und der Liebe ist keine Begabung, die im Lauf der christlichen Entwicklung gleichsam von selbst sich einstellte, sie ist keine bestimmte Station, an die jeder innerhalb des Heilsprozesses mit Notwendigkeit geführt wird. Man kann steckenbleiben, zurückkommen, nicht bis zu der von Gott schon rein schöpfungsmäßig gesetzten Dienstfähigkeit gelangen, weil man das crescere als inflari statt als minui verstanden hat. Besäße der Christ allein das σῶμα πνευματικόν, das ihm im Glauben durch Christus zuteil wird und das mit wachstümlicher Gewalt zu einer Apokalypsis nach außen drängt, so wie der neue Aon nach Enthüllung strebt, so könnten wir die Entfaltung des neuen Lebens beschreiben gleich dem Vorgang, „wie die zarten Blumen willig sich entfalten". Weil aber die Gläubigen in dieser Welt nicht vollkommen erneuert werden, „sondern der alte Adam hänget ihnen an bis in die Gruben", darum fehlt der Erneuerung die Schönheit, Stetigkeit und Selbstverständlichkeit des natürlichen Wachstums, darum gleicht sie der unruhigen, wechselvollen Geschichte des Kriegs, wo es nur durch viel Fallen und Wiederaufstehen zum endgültigen Sieg geht. Daß es Gott trotz so vielen Widerstrebens dennoch zu einer Vollendung des Laufes kommen läßt, das macht die Gnade übermächtig groß und den Menschen bis auf den Grund seines Wesens demütig.

Wir haben an der Beschreibung der Heiligung und Erhaltung als „Heilungs- und Gesundheitsgeschichte" Kritik geübt. Indes, ein Mann wie Vilmar, der in so einzigartiger Weise an der Schrift geschult war und eine entschlossene Theologie des Glaubens vertrat, hätte diese Ausdrücke nie gebraucht, wenn ihnen nicht doch ein wesentliches Wahrheitsmoment zugrunde

[1]) Luther, Op. Lat. XVI, 17.
[2]) 2. Tim. 3, 12. Offb. 7, 13 f. Ap. 9, 16.

läge. In der Tat ist dem auch also. Es wurde schon bei der Hamartologie gezeigt, wie das Spiel der Sünde (nicht mechanisch-, aber sittlich-progressiv) verschiedene Stärkegrade von Hemmungen, Verhärtungen und Bindungen schafft bis hin zur Konstanz der Knechtschaft. All das Furchtbare, was dort zu sagen war, ist nur ein schauriges Echo aus der Tiefe zu der herrlichen Verkündigung und Wirkung des Heiligen Geistes aus der Höhe, der zur Höhe führt. Nach den gleichen Gesetzen, die den Ungehorsamen nach unten zerstören, baut Christus seine Glieder, die sich von ihm halten lassen und an ihm bleiben, nach oben empor.

Wie jede Sünde das Widerstandsvermögen des Glaubens zusehends schwächt, so stärkt ihre Überwindung das Feststehen. Wie man nach jedem Fall zum nächsten Zweikampf geschwächter, mutloser antritt als zuvor, so tritt man nach jedem Sieg dem Gegner kräftiger und freudiger entschlossen entgegen. Hat das Sichtreibenlassen in grober Sünde das Gedankenleben in steigendem Maß verdunkelt und Gott immer ferner gerückt, so hat die dem Glauben geschenkte und recht gebrauchte Kraft des resistere und repugnare erleuchtende, Gottesgewißheit versichernde Macht. „Sobald nur der geringste Tropfen Glaube in unser Gemüt geträufelt ist, fangen wir an, Gottes freundliches und uns gnädiges Angesicht zu schauen,— aus weiter Ferne vielleicht, jedoch mit einem Blick von solcher Sicherheit, daß alle Selbsttäuschung ausgeschlossen bleibt. Und mit jedem Fortschritt kommen wir in näheren und vertrauteren Verkehr mit ihm. Unsere Erkenntnis Gottes bricht mehr und mehr durch den früheren Nebel hindurch" (Calvin a. a. O. 294f.). Der Zustand der Verzauberung löst sich. Die wachsende, christliche Erkenntnis rückt alle Vorgänge immer schärfer in das Licht der Wahrheit und gewinnt daraus neue Klarheit und Sicherheit, „Satans List" zu widerstehen[1]). Wie beim willentlichen Verharren in einer Schoßsünde alsbald andere sich dazu gesellen, so werden bei der entschlossenen Beseitigung einer Sünde auch andere allmählich mit absterben müssen. Der Bruch mit einem verborgenen Laster erschüttert die ganze Verfestigung der alten Herrschaft. Ist einmal ein entscheidendes Fort genommen, so muß der Feind bald auch noch andere Stellungen räumen[2]).

[1]) Vgl. Schoell, Evangelische Lebensführung S. 609ff. Der Protestantismus der Gegenwart.

[2]) „Er richte nur seinen Vorsatz in stetes Gebet und Seufzen zu Gott und ergebe ihm alle seine Anfänge und Tun in seiner Hände Werke und sei von der Einbildung des Geizes, Neides und der Hoffart stille. Er übergebe nur diese drei Tier, so werden die anderen auch gar bald anheben, krank und schwach zu werden, und sich zum Sterben nahen. Denn Christus wird balde ... eine Gestalt zum Leben bekommen und wird in ihme anheben zu wirken,

Je mehr der Glaube wächst, um so mehr auch die gegenseitige Liebe. In dem Maß, als die uns von Natur völlig ausfüllende, eigensüchtige Lust gebrochen wird, wird der Wille frei zum Dienst am Nächsten. Wie aus der mangelnden Bereitschaft für Gott Armut an Gott erwächst, so schafft das Reichsein für Gott auch vermehrtes Reichsein in Gott. Der fröhliche Geber empfängt die Gabe hundertfältig an seinem Geist zurück. Die Kirche, die den in Finsternis und Todesschatten sitzenden Völkern den Dienst am Wort nicht weigert, erfährt den „zurückflutenden Segen der Heidenmission" (Gustav Werner). Jede Rebe, die da Frucht bringt, wird gereinigt, daß sie mehr Frucht bringt. Aus dem „Milchglauben" darf „ein fester Glaube werden, der dem Belial und seinen bösen Sachen widerstehen soll" (Luther). Es muß nicht ewig in den niedrigsten Sümpfen, in Zuchtlosigkeit der Gedanken, in ohnmächtigem Versagen weitergehen[1]). Die Verherrlichung und Verewigung der Sündenknechtschaft ist der christlichen Verkündigung nicht aufgetragen. Gewiß, sie hat den Fragmentcharakter aller Heiligung unzweideutig auszusprechen und darf darum niemanden in ihr den Grund seiner Rechtfertigung vor Gott finden lassen. Ein minister verbi divini hat die Sünderliebe Gottes an den zu tiefst Gefallenen noch in der Todesstunde zu verkündigen, aber er hat auch zu sagen, daß Gottes Wille die Gemeinde nicht zur Unreinigkeit, sondern zur Heiligung berufen hat, deren Unterlassung eine unverzeihliche Verachtung seines aus Gnaden verliehenen Geistes ist. Christus will in seiner Gemeinde nicht nur groß werden als Sündenträger, sondern auch als Sündenüberwinder. Daß Gott mehr und mehr „reinigt von jeder Befleckung Fleisches und Geistes", darnach muß einen jeden so brennend verlangen wie nach der Bedeckung der Schuld. Der Glaube bittet nicht nur darum, daß das Gewissen von dem verklagenden Gewicht der Sünde befreit werde, es ist ebenso sein Anliegen, daß die qualvolle Gebundenheit der Sündenmacht mehr und mehr von ihm weiche. Weil er gleichermaßen unter

---

darinnen sein Gebet wird kräftiger werden, und wird je mehr im Geiste der Gnade gestärket werden." J. Böhme, Die hochteure Pforte S. 123. Berlin 1924. H. Bornkamm, Worte Jak. Böhmes S. 55. Görlitz 1924.

[1]) Calvin a. a. O. 346: „Niemandes Weg wird so unglücklich sein, daß er nicht täglich wenigstens ein Stück zurücklegen könnte. Wir wollen also niemals ablassen, wenigstens einige wenige ernste Fortschritte auf dem Wege des Herrn zu machen und wollen nicht verzweifeln, wenn der Erfolg nur gering ist. Auch wer hinter seinen Vorsätzen zurückbleibt, hat doch seine Mühe nicht verloren, da der heutige Tag mehr Sieg bringt, als der gestrige. Einfältig und unbeirrt wollen wir auf das Ziel schauen und ihm nachlaufen . . ., bis wir endlich zur vollen Reinheit gelangen. Dieselbe suchen und erstreben wir während unseres ganzen Lebens: wir werden sie aber erst erreichen, wenn wir die Schwachheit unseres Fleisches ablegen und in Gottes völlige Gemeinschaft eingehen dürfen."

der von Gott trennenden wie unter der hemmenden Last des Bösen leidet, darum verlangt er nach Christus, der beides zu geben verspricht, daß er für uns eintritt und mit seinem Auferstehungsleben in uns bleiben will.

Die fortschreitende Heiligung des Christen darf unter keinen Umständen mit einem moralischen Evolutionismus verwechselt werden; denn sie teilt weder dessen ethischen Optimismus noch dessen Zuversichtlichkeit in bezug auf die Erreichung des Ziels. Der humanistische wie der religiöse Perfektionist treiben ängstliche Selbstbeobachtung und möchten an der Zahl der erreichten Fortschrittsstufen die Annäherung an Gott feststellen. Auch der Christ weiß, daß er vorwärtsschreiten muß, wenn er nicht zurückkommen will, aber er sucht in dem immer relativ bleibenden Maß der in Christus wirksamen Erneuerung nicht die Begründung, ja nicht einmal die Bestätigung seiner Gottesgemeinschaft, sondern in der Zusage des Evangeliums. Darum verweist er auch die Lehre von der christlichen Vollkommenheit aus der Ethik in die Dogmatik (Augustana 16 u. 27). Nach dem Umfang der von Gott geschenkten Zeit und Kraft wird er sich mit aller Treue in der Heiligung üben, sich ihrer aber niemals im Tode trösten. Mag der Grad der erreichten, sittlichen Tüchtigkeit geringer oder größer gewesen sein, der Glaube kann in keinem Fall sein Heil darauf bauen. Seine Gewißheit gründet sich auf die Vollkommenheit des Werkes Christi, auf Grund dessen er vollkommene Annahme und vollkommene Durchheiligung vor dem Throne Gottes erwarten darf.

Die ethischen Vollkommenheitslehrer haben nicht nur ein unbegrenztes Vertrauen zu dem religiös-sittlichen Wert der guten Tat, sondern sie sind zugleich auch durchdrungen von der unerschütterlichen Gewißheit, daß nichts sie jemals aus dieser Bahn wird wieder herauswerfen können. Wie ganz anders steht neben dieser unerschrockenen Sicherheit des Sektierers und stoischen Philosophen die christliche Sorge um die Bewahrung im Glauben! Hier wird auch auf den Höhen der Heiligung kein Augenblick vergessen, daß unser Leben einem Gang über unergründliche Tiefen gleicht. „Erst wenn die Ewigkeit über unser Leben entschieden hat, sind wir am Ziel und die Gefahr ist vorüber. Vorher können wir bis an den Himmel erhoben sein, wir können doch immer noch in die Hölle hinuntergestoßen werden“[1]). Und dennoch, obschon für jeden bis zur Todesstunde die furchtbare Möglichkeit des Falls gesehen wird, dennoch wagt der Christ von einer Erhaltung im Glauben und in der Heiligung bis ans Ende zu reden, nicht weil er in besonderem Maß die zunehmende Kraft der Erneuerung verspürte und auf deren Tragfähigkeit

[1]) K. Heim, Stille im Sturm, Predigten S. 77, zu Matth. 11, 16—24. Tübingen 1925.

seine Zuversicht baute, sondern propter intercessionem Christi, der coram Deo um die Heiligung und Erhaltung derer bittet, die ihm der Vater gegeben hat, und der zur Vollführung dessen den Parakleten sendet. Kraft dieses seines Eintretens glaubt der Christ an ein *μένειν ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ καὶ ἁγιασμῷ*[1]). Kraft der göttlichen Verheißung, nicht kraft seines hochgespannten, ethischen Idealismus darf er, während er noch in viel Kampf und Streit steht, im Glauben mit den Augen Gottes sehend, gleichwohl schon des vollbrachten Sieges gewiß sein. Kämpfend weiß er sich am Ziel. Stündlich noch um die Entscheidung des Gehorsams ringend besitzt er die Vollendung.

Hier bekommen die früher erwähnten Gedanken Karl Holls ihren eigentlichen, großen Wert. Im III. Kapitel meinten wir sie ablehnen zu müssen, weil die Begründung der Rechtfertigung nicht ethisch in einer von Gott gewirkten, völligen Durchheiligung auf Grund seines Vorhersehens gesucht werden darf, sondern in dem Liebesakt eines frei sich herablassenden Erbarmens. Dagegen bleibt Holls Anschauung zu Recht bestehen und bedeutet eine große Hilfe zur Stärkung und Bewahrung in der Heiligung. Gott hat den Sünder zwar nicht auf Grund einer vorausgesehenen Heiligkeit, aber zum Zweck einer völligen Durchheiligung mit sich versöhnt und er beginnt im Gerechtfertigten auch alsbald in der Kraft des Geistes dieses sein Erneuerungswerk. Der Gedanke, daß Gott schon einen vollendeten Plan mit uns hat, daß er uns nach dem Bilde Christi immer vollkommener gestalten will, hier anhebend, dort durch das Todesgericht hindurch vollendend — solche Erkenntnis wird im Kampf wider die Sünde anspornen, muß unermüdlich machen in dankbarem Gehorsam und Eifer. Kommen wir ans Ziel, so gebührt Gott allein die Ehre und der Ruhm, der in seiner Treue nicht abgelassen hat uns zu befestigen, „vor dem Argen zu stärken und zu bewahren"[2]), um seinen vorgesetzten Rat an uns zu erreichen. Bleiben wir zurück und verlieren das Ziel, das der Glaube schon erblickt hatte, so ist es persönliche Schuld, weil empfangener Reichtum wissentlich verachtet, mißbraucht und veruntreut wurde.

[1]) Joh. 17, 11. Röm. 8, 34. 1. Tim. 2, 15.
[2]) *βεβαιοῦν* 2. Kor. 1, 21. *στηρίζειν καὶ φυλάττειν*. 2. Thess. 3, 3.

Das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung.

Martin Luther hat es immer als eine „sehr hohe", ja als „die höchste Kunst in der Christenheit" bezeichnet, Gesetz und Evangelium recht unterscheiden und recht aufeinander beziehen zu können[1]). Ist aber die rechte Verhältnisbestimmung von lex et evangelium eine theologische Meisterfrage, so nicht weniger „das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung". Das Gesetz als ein „Wort des Todes", als eine „Lehre des Zorns", als fremder Ausdruck des heiligen, gerechten Gotteswillens außer Christo ist leichter vom Evangelium zu scheiden als das Erlösungswerk der Heiligung von dem Versöhnungswerk der Rechtfertigung. Moses und Christus sind so weit voneinander entfernt als Himmel und Erde. Der eine fordert und verklagt, der andere spricht frei und macht frei. Die vollkommene Gabe der Errettung und das in uns anhebende, unvollkommen bleibende Werk der Heiligung aber stammen nicht von zwei verschiedenen Herren, sondern von ein und demselben Christus, gehen nicht auf einen verborgenen, zornigen Gotteswillen außer Christo und auf einen geoffenbarten Liebeswillen in Christo zurück, sondern sind beide Ausfluß und Wirkung ein und desselben deus revelatus. Darum ist es in der Frage von Rechtfertigung und Heiligung noch schwerer als im anderen Fall, beide Größen nicht „ineinander zu mengen und zu bräuen" und sie doch auch wieder in die rechte Verbindung miteinander zu setzen.

Obwohl die Heiligung, weil sie aus der Macht des Heiligen Geistes stammt, sich von dem von außen herankommenden Gesetzesgehorsam und der Gesetzesfurcht wesentlich unterscheidet, so bestehen doch auch wieder weitgehende Vergleichspunkte zwischen beiden. Es können weder der Heiligungsdienst des Christen noch der Gesetzeseifer des Juden einen Menschen vor Gott jemals gerecht machen. Alle, die sich auf den einen oder den anderen Weg verlassen möchten, bleiben „werkheilige Absolomisten, die zwischen Himmel und Erde hangen" und auch über die Heiligung müßte man vor solchen Menschen wie vom Gesetz „mit dem Apostel Paulus auf's allerverächtlichste reden" (Luther). Aber auch der andere Zusammenhang gilt zu Recht: wie das Gesetz als

[1]) W. A. 40 I, 207, 3. Th. Harnack I, 4. Buch, S. 365, 370, 415 ff.

Zuchtmeister auf Christus, als Ausdruck des guten, heiligen Gotteswillens für den Glauben schlechthin unentbehrlich ist, so kann der Christ auch die Heiligung als die Wirkungsweise des Geistes Jesu Christi gar nicht „theuer und hoch genug" achten. Was die Reformatoren von der untrennbaren Einheit der zwo Predigten, vom Gesetz und von der Gnade Christi gesagt haben und zu ihrer Erhaltung gefordert haben, das muß mutatis mutandis ebenso auch von der Rechtfertigung und Heiligung gelten. Darum fassen wir zusammen und sagen ein Wort Luthers abwandelnd: In der Christenheit müssen erhalten bleiben diese zwei Predigten, das Wort von der Versöhnung und die Lehre von der Heiligung; „denn welche der beiden eine untergehet, die nimmt auch die andere mit sich; und wiederum, wo die eine bleibt und recht getrieben wird, bringet sie die andere auch mit sich" (E. A. 14, 151).

Die schlechthin unentbehrliche Bedeutung der Heiligung innerhalb des christlichen Glaubens kann man in drei Sätzen umschreiben. 1. Der Glaube, der die gottgeschenkte Gabe der Erneuerung nicht achtet und braucht, geht an selbstverschuldeter Armut des Geistes zugrunde. 2. Der Glaube, der sich in der Heiligung lebendig erweist, wächst darin an Stärke und Stetigkeit. 3. Gerade der in der Heiligung sich übende Glaube treibt in die Buße und lehrt den Täter nach dem Wort von der Vergebung fragen.

1. Wo unzweideutig gelehrt wird, daß der durch Wort und Geist geschenkte, rettende Glaube ohne die tatsächliche Nachfolge Christi in Gehorsam und Liebe verlorengeht, da ist das antinomistische Mißverständnis, das dem Evangelium bis auf den heutigen Tag stets wie ein Schatten auf dem Fuß gefolgt ist, endgültig überwunden. Das Pecca fortiter, einem überängstlichen, gewissenszarten Mann einst zum Trost geschrieben, kann dann niemals mehr in dem Sinn mißbraucht werden, als käme es im Leben des Christen auf ein mehr oder weniger großes Maß des Sündigens im Grund nicht an. „Die Freiheit des Glaubens gibt nit Urlaub zu Sunden, wird sie auch nit decken; sondern gibt Urlaub allerlei Werk zu thun, und alles zu leiden, wie sie fur die Hand kommen, daß nit an ein oder etlich Werk allein jemand gebunden sei"[1]). Die Gefahr des ethischen Indifferentismus oder gar der „Verherrlichung der Gottlosen" ist damit abgewehrt. Weil wir Gott Arbeit machen mit unserer Sünde, mit jeder Missetat neue Mühe, mehr Mühe (Jes. 43, 24), weil Christus nicht nur gelitten hat unter dem Hohn stolzer Priester, sondern auch unter dem Spott und der Grausamkeit verrohter Kriegsknechte — darum ist es nicht gleichgültig, ob wir die Sünde herrschen lassen in den Gliedern oder gegen sie im Streit liegen. Ein „Zechen auf Christi Kreide" kann gerade

[1]) E. A.[2] 16, 136.

für den Getauften nicht in Betracht kommen. Die Verteidigung einer Theologia irregenitorum wird nur mit der größten Zurückhaltung geführt werden können. Von toter Rechtgläubigkeit, reiner Lehre ohne ernstes, sittliches Leben, von geschäftiger Pfarramtsführung ohne Treue der Seelsorge und der Gebetsübung wird man sich für den Amtsträger wie für seine Gemeinde gleich wenig erhoffen. Kirchen, die „bloß glauben und nicht handeln wollen"[1]), werden auch in ihrer Wortverkündigung kraftlos werden. Gemeinden, die nicht mehr die Freudigkeit haben, das ihnen anvertraute Heil Gottes aller Welt zu sagen, werden notwendig auch für die Heimat den Mut, das Recht und den Anspruch verlieren, dort wirkliche Hilfe zu bringen.

2. Wo aber der Glaube dem Wirken des Geistes Gottes nicht widerstrebt, sondern sich ihm gehorchend unterstellt, da kommt es zu einem magis et magis crescere in Glaube und Leben. Das Wort Gottes sendet zum Dienst und gibt die Kraft zum Dienst. Wer bereit ist, Gott in dem ihm gewiesenen Berufsstand rechtschaffen zu dienen, dem ergibt sich daraus ganz von selbst auch die Notwendigkeit leiblicher und geistiger Keuschheit. Wo schwierige Arbeit gehorsam in Angriff genommen wird, da falten sich auch die Hände zum Gebet, da erwacht ein nicht mehr zu beschwichtigendes Verlangen nach täglichen Kampflosungen, nach Wegweisung und Stärkung aus der Schrift[2]). Eines treibt und fördert hier das andere. Aus dem Glauben fließen die Werke und kehren über Gebet und sittliche Zucht zum Glauben zurück, um von dort in gesteigerter Freudigkeit und Kraft alsbald wieder auszuströmen. Gelangt aber der dem Glauben geschenkte Antrieb zur Tat nicht zur Ausführung, so pflegt es auch zu keinem Gebet zu kommen. Scheitert die empfangene Willigkeit zu wirken an der ungezügelten Begierde böser Leidenschaften, so bleibt das Werk aus mangelnder Askese unterwegs liegen. Statt daß es zum Glauben zurückmündete und, durch ihn erneut und gefestigt, von ihm wieder ausginge, schwächt es auch diesen durch sein Versagen. Hinwiederum wird sich eine Gemeinde, der die Not der Heidenwelt, das Schicksal der Kirche, die Verantwortung für die Jugend, für die Verarmten im Volk auf dem Herzen brennt, nicht nur zum Opfer willig finden sondern auch zum Gebet und zu persönlicher Reinigung in Gedanken und Worten.

3. Der größte Segen fortschreitender Heiligung aus Glauben aber liegt darin, daß man durch sie immer tiefer in die Buße hineingeführt wird. Je

[1]) Schlatter, Dogma S. 595 A. 242.

[2]) Zum Zusammenhang von Gebet und Gnadenmitteln vgl. Frank, System der christlichen Sittlichkeit I, 309f., Erlangen 1884, und Luther, Sermon von guten Werken 1520. E. A.² 16, 184f.

beharrlicher und heller der Geist Gottes das Herz im Gebet erleuchtet, um so deutlicher erkennt es seine Bosheit und Verkehrtheit. Immer scharfsichtiger, immer unbestechlicher wird das Gewissen dadurch gegen die eigene Heuchelei. Man „kommt sich immer hilfloser vor, man lernt sich immer besser kennen, erschrickt immer mehr vor sich, merkt, was für ein Seufzer unser Glaube, was für ein Stammeln unser Reden ist"[1]). Je mehr ein Mensch um die ihm verheißene Reinheit ringt, um so mehr erkennt er an dem immer wiederkehrenden Widerstreben und Niederzwingen-Müssen des Fleisches die verderbte Art seiner Natur, aus der es aus eigener Kraft keine Erlösung gibt. Die arbeitende Gemeinde, die in einer klar erkannten Aufgabe nicht zum Ziel gekommen ist, die bei ihrem Wirken aus mangelndem Opfermut gescheitert ist, wird das Kyrie eleison im sonntäglichen Gottesdienst mit einem ganz anders bußfertigen Herzen anstimmen als die auf ihrem Glaubensbesitz ausruhende Gemeinde, die aus Angst vor dem Verdienstgedanken den Dienst unterläßt. Wo die sanctificatio fehlt, da fehlt auch die cognitio peccatorum. „Es ist sehr schwer, mit einem, der nicht betet, über dies Schuldgefühl zu diskutieren" (E. Hirsch a. a. O. 25). Es ist unmöglich, einem, der nicht in sittlichem Ernst an sich arbeitet, seine stellvertretende Verantwortung und Kollektivverschuldung an Volk und Menschheit verständlich zu machen. Ein fauler Mensch wird den unheimlichen Gerichtsernst der nicht-umkehrbaren Zeit nie begreifen.

Treibt die Heiligung im Leben des Christen nicht gleich dem Gesetz unermüdlich das opus alienum des ἐλέγχειν, so kommt es zu keiner Erkenntnis des Mangels und damit auch zu keinem Hunger nach Vergebung, zu keinem Verständnis für die zentrale Botschaft von der freien Gnade. Tillich[2]) hat es geradezu die Tragik des Protestantismus genannt, daß er immer erst die Verwirklichung positiver, religiöser oder kultureller Werte brauche, um darauf ein sinnvolles Nein sprechen zu können. Holl[3]) hat betont, daß zwischen Paulus und Luther das Mönchtum stehe, Augustin, die Beichtübung und die Mystik und daß erst auf Grund dieser verfeinerten, ethischen Erziehung eine so tiefgründige, reiche Ausgestaltung der reformatorischen Rechtfertigungslehre möglich war. Beide Aussagen haben darin recht, daß die Rechtfertigung als Krisis der Ethik bereits ethisches Handeln voraussetzt. Nur wo

[1]) K. Barth, Vom christlichen Leben S. 19, München 1926.

[2]) P. Tillich, Die religiöse Lage der Gegenwart S. 130f. Ders., Rechtfertigung und Zweifel S. 20f., Tübingen 1924. Ebenso auch Johannes Müller, „Abwege", Grüne Blätter 1926.

[3]) K. Holl, Die Rechtfertigungslehre a. a. O. S. 16 u. 21.

der heilige Ernst ist, mit Gott trotz aller erlittenen Niederlagen dennoch Gemeinschaft zu erlangen oder zu bewahren, nur wo einer im mühevollen Dienst um Volk und Kirche schuldig geworden ist, nur da ist wirklich lebendiges Verständnis für das Geschenk kostenloser Vergebung möglich, nur da ist auch das Mißverständnis beseitigt, als handle es sich im Evangelium um eine Amnestie, die man sorglos unentwegt fortempfangen könne.

Von hier aus fällt dann doch auch noch einmal ein etwas anderes Licht auf so manche Erscheinungsform der Selbstheiligung, die wir in den beiden ersten Kapiteln erwähnten und dort ablehnen mußten. Mit der 21. These des Claus Harms gesprochen: die Sündenvergebung sich im Sinn mittelalterlicher Praxis durch Ablaßgelder oder Bußstrafen verdienen zu wollen, ist immer noch besser als sich „selbst damit zu bedienen". Die Exerzitienzucht der katholischen Kirche hat jedenfalls den Vorzug vor dem völligen, inneren Erziehungsmangel weiter protestantischer Kreise. Methodistische Vervollkommnungsarbeit ist bei allem ungesunden Überschwang unendlich erfreulicher als die geistige Faulheit und die Genußgier des vitalen Erotikers. „Lieber schuldig werden" in der heißen, gefährlichen Arbeit staatlicher Öffentlichkeit „als sich gar nicht einsetzen"[1]! Erst recht muß in diesem Zusammenhang ein Wort zur Ehrenrettung des deutschen Idealismus gesagt werden. Wie der Pietismus und die Erweckung in Deutschland vor 125 Jahren in den Kreisen des Volkes das Wiedererwachen reformatorisch-konfessionellen Glaubens vorbereitete, so ist der deutsche Idealismus damals zahllosen Akademikern[2] zu einem praecursor Christi, zu einem Zuchtmeister auf Christus geworden und es ist bekannt, wie er diesen Dienst heute noch an vielen wieder und wieder tut. Besonders in Zeiten dekadenter Laxheit hat die Kirche durchaus keinen Grund, sittlichen Eifer zu schmähen, auch wenn er in katholischem, pietistischem oder idealistischem Gewand auftritt[3]. Vor allem wird man sich auch davor hüten, vor der Jugend allzu rasch von der Krisis der Ethik zu reden, ohne ihr zuvor das heilige Sollen göttlichen Gesetzes, auch das hohe, edle Pflichtideal eines Kant und Fichte in seiner unbedingt bin-

[1]) Vgl. E. Hirsch, Deutschlands Schicksal S. 141, Göttingen 1920.

[2]) Zum Beispiel: K. v. Raumer, Niethammer, Heinr. Thiersch, H. G. v. Schubert, Friedr. v. Roth, Cl. Harms, v. Hofmann, Löhe, Harleß. Vgl. W. Lütgert, Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende III, 173ff., Gütersloh 1926.

[3]) J. T. Beck, Zwischenreden über Glaubenslehre S. 19: Wenn man, noch dazu in einer Zeit besonderen sittlichen Niedergangs, nur immer von der „Verheißung" redet und die „Zucht" beiseite schiebt, was kommt dabei heraus? Daß das Salz dumm wird. Vgl. auch G. Schrenk, Die Frage nach dem Ziel des Lebens in: Die Ehre Gottes S. 73, Berlin 1925. Ders., Grundmotive des Glaubens S. 27f., Berlin 1928.

denden Größe einmal tief eingegraben zu haben. Aus solchen selbständigen Kämpfern um starke, sittliche Zucht hat sich Gott zu allen Zeiten die großen Prediger seiner Glaubensgerechtigkeit erwählt und zubereitet, jene Jakobsmenschen, die „mit verrenkter Hüfte über dem Ringen" den Gnadensegen Gottes am lautesten gepriesen haben.

Gerät der Rechtfertigungsglaube in Gefahr, wenn die Gabe der Heiligung nicht geübt wird, so kommt erst recht die Heiligung auf böse Abwege, wenn sie nicht in der Rechtfertigung gegründet ist und von ihr geleitet bleibt. Wir sagen in zwei Sätzen zusammenfassend: 1. Ohne das recurrere ad justificationem verfällt die Heiligung dem häßlichsten Pharisäismus und dem unbesonnensten Enthusiasmus. 2. Wo man aber an dem Gerichts- und Gnadenwort der Vergebung hangen bleibt, da empfängt die Heiligung die rechte Bescheidenheit und die rechte Lebendigkeit.

1. Wenn Männer wie Luther erklärt haben, man brauche ein Leben lang, um an seine Taufe recht glauben zu lernen, wenn viele Christen bis ins Alter hinein mit dem „Ärgerniß" des Kreuzes immer wieder schwer haben ringen müssen, so zeigt das, wie tief dem Menschen von Natur das Verlangen nach Selbstgerechtigkeit eingewurzelt ist. Man gibt vielleicht zu, daß es zum Herausreißen des alten Wesens, zur erstmaligen Neubegründung des guten Werkes einer göttlichen Gnadentat bedarf, wie wir sie aus uns selbst nicht vollbringen können, aber dann, wenn die Frucht kommt, vergißt man der kraftspendenden Wurzel und wird in sich selbst darüber stolz und zufrieden. Die Heiligung möchte sich den täglichen reditus ad baptismum, der Demut und Dankbarkeit von ihr verlangt, ersparen, sie möchte unmittelbar weitereilen zu immer höherer Vollkommenheit, sie vertraut darauf, aus ihrem erneuerten Sein heraus nunmehr allein imstande zu sein, sich fortschreitend zu entfalten ohne die ständige Abhängigkeit von dem Wunder göttlicher Zusage. Aber indem sie steigen will unter Vermeidung des Ganges in die Tiefen der Vergebung, stürzt sie in die Tiefen des Irrtums. Die Heiligung wird zum Pharisäismus in dem doppelten Sinn der Verdienstlichkeit und der Gesetzlichkeit. Man will nicht mehr von der alles nivellierenden Gnade Gottes allein leben, man will „eine besondere Krone haben" (Beck), will vor anderen „Leistungen" des Gebets, der Askese und des Almosens vollbringen und wird über diesem inflari de operibus nostris in Deum zum groben Egoisten. Wird das Wort von der Vergebung nicht mehr gehört, so geht auch der Geist verloren, der in alle Wahrheit leitet. Die Natur treibt „Nebenzweiglin und wilde Reblin, so da wollen mit aufwachsen, und den rechten Reben ihren Saft und Kraft nehmen, daß sie nicht können fortkommen"

(Luther)[1]). Die Heiligung, die den heiligen Geist verloren hat, verfällt in Buchstäbelei, wird ängstlich, kasuistisch, anmaßend, vergewaltigend. Das Leben stirbt, das man sich selbst hatte gewinnen wollen.

Wenn Gott einen Menschen stürzen will, so tut er es, indem Er ihn blind macht für seine Fehler. Dieser oft genannte Satz gilt in hervorragendem Maß von dem Schicksal jeder Heiligungsarbeit, die sich nicht mehr von dem kritischen Ernst der Rechtfertigung halten und durchdringen lassen will. Die Sprache der religiösen Erfahrung wird allzu laut, allzu sieghaft. Wenn von christlicher Jungmännerarbeit berichtet wird: „Der Heiland führt uns von einem Sieg zum andern, es geht vorwärts auf der ganzen Linie", wenn anthroposophische Jugend ihre Tagung als „ein sichtbares Geschenk der geistigen Welt an uns" rühmt, wenn Pfingstleute das ihnen widerfahrene Glück „völliger Heiligung" (Paul) verkünden, so kann auf solche übervolle Konfessionen evangelische Nüchternheit immer nur zur Besonnenheit rufen und warnen: Sei nicht stolz, sondern fürchte dich! Wird nicht unaufhörlich auf das uns demütigende Wort vom Kreuz zurückgegangen, so kommt es unvermeidlich zu jenen flachen, vorschnellen, optimistischen Verwechslungen zwischen Geistern und Heiligem Geist, zwischen Kosmos und Schöpfer, zwischen Stimmung und Glaube, zwischen Eros und Agape, zwischen der okkulten Welt und der Welt der Ewigkeit. Man verwechselt: geistvoll und „voll des Geistes" sein, neuen Lebensstil und „Erneuerung von oben", evolutionistische Kulturphilosophie und Eschatologie, Völkerfriede und „Friede auf Erden". Ohne Rechtfertigung wird die christliche Ethik neuprotestantisch oder amerikanisch, wird die Heiligung der Gefühle zur Romantik, die „Erneuerung des Denkens" zur monistischen Immanenzphilosophie. Das Reich Gottes wird säkularisiert in die Vorstellungen einer „alkoholfreien Weltrepublik, eines kommunistischen Friedensreiches oder des Völkerbundes auf republikanischer Grundlage".

Eine „Theologie der Krisis" wird man darum einer Kirche in irgendeiner Form immer wünschen müssen. Solange die Erde steht, solange wird auch der scharfe Protest gegen alle heidnischen und christlichen Träume von einer vorweggenommenen Vollendungsherrlichkeit nötig sein. Nur durch einen solchen ständigen Gegendruck wird der Einzelne wie die Gemeinde beim Werk der Heiligung in den Schranken der Bescheidenheit gehalten. Nur so wird verhindert, daß man seine religiösen Gefühle nicht über das Dogma stellt, sein sittliches Wachstum nicht über die Zusage und Gabe Gottes, seine Bekehrung nicht über das Sakrament, seine separatistischen Spekulationen

[1]) E. A. 49, 274. Auslegung des 14. u. 15. Kap. St. Johannis vom J. 1538.

nicht über das Bekenntnis der Kirche. Ohne ein Leben in nuda fiducia misericordiae wird die äußere Mission zur Propaganda oder kulturellen Kolonisation, statt daß sie bleibt, was sie sein soll, Verkündigung der Großtaten Gottes zur Errettung der Völker. Nur auf diesem Hintergrund wird die perfektionistische Versuchung verhütet, daß die innere Mission nicht zur organisierten Wohlfahrtspflege erblüht und — veräußerlicht, daß die Liturgie nicht zur Spielerei wird, die Evangelisation nicht zur Massenpsychose, die Erziehung nicht zur psychologischen Kunstfertigkeit.

2. Heiligung, die keine Rechtfertigungsgnade bei sich hat, macht zuerst selbstgefällig und dann selbstquälerisch, bringt zuerst falsche Sicherheit und dann falsche Ängstlichkeit. Wo aber ein Werk getragen ist von dem reinigenden Wort der Vergebung, da fehlt das falsche Kraftgefühl der Selbstbewunderung wie die falsche Verzagtheit in der Stunde des Versagens. Bengels Losung: nec temere nec timide wird hier wahr. Weil unser Dienen und Beten nicht an sich gut ist, sondern kraft der Annahme Gottes, an die sich der Glaube hält, darum ist aller verwegene Selbstruhm ausgeschlossen. Weil Gottes Treue über unsere Untreue triumphiert, darum darf auch der verschuldete Haushalter, wenn er sich nur vor seinem Herrn in wirklicher Reue beugt, noch hoffen, wieder in sein Amt eingesetzt zu werden und neue Mittel zur Verwaltung zu empfangen. Dadurch, daß die Rechtfertigung jeden begründenden oder auch nur mitwirkenden Anteil am Heil unsererseits ausschließt, wird gerade der Weg für Gott frei. Indem sie die Eigenliebe zerstört, macht sie der Nächstenliebe Bahn. Indem sie bittere Selbsterkenntnis schenkt, schenkt sie selige Gotteserkenntnis. Indem das Evangelium dem Menschen die Güte und Stetigkeit seines Handelns aus der Hand nimmt und beides allein an Gott gibt, kommt der Glaube los von der sorglichen Reflexion über die eigene Tüchtigkeit und Stetigkeit, denn er empfängt aus Gott für sein Handeln die fröhliche Gewißheit und unermüdliche Lebendigkeit des Wirkens.

Wir haben versucht, in Kürze die gesamten Beziehungen zu umschreiben, die zwischen Rechtfertigung und Heiligung hin und her laufen. Der Zusammenhang zwischen den beiden Größen ist in der Tat so innig, daß, wo eine der beiden untergehet, auch die andere mit hinweggenommen wird und „wo die eine bleibt und recht getrieben wird, sie auch die andere mit sich bringet". Es gilt nach der negativen Seite: der Glaube stirbt an dem mangelnden Gebrauch der ihm gewährten und darum möglichen Heiligung und die Heiligung stirbt an dem Mangel eines bußfertigen Vergebungsglaubens. Es gilt nach der positiven Seite: wo Glaube ist, da ist auch Heili-

gung. Je treuer man sich an „Gottes Für-uns-sein" hält, um so mehr wächst und erstarkt dadurch auch „unser Für-Gott-sein". Hinwiederum, wo Übung in der Heiligung aus Glauben ist, da ist wiederum zunehmende Erkenntnis der Sünde und damit vermehrtes Verlangen nach dem gnädigen Freispruch Gottes über den Sünder. Wenn aber so eines aus dem anderen strömt: aus dem Glauben Leben, aus dem Leben wieder der Glaube, aus dem Unglauben Ungehorsam, aus dem Ungehorsam Unglaube, wenn eines so das andere fördert und fordert, das Fehlen des einen auch das andere hindert und zerstört, dann ist klar, daß wir auch an dieser Stelle in der Theologie (genau so wie beim Gottesgedanken[1])) immer zwei Worte brauchen, wenn wir die Wahrheit richtig und ganz sagen wollen. Gewiß, weil die Rechtfertigung die Mutter der Heiligung ist, darum wird auf dem Wort von der Vergebung immer die ganze Wucht und die eigentliche Größe biblischer Botschaft liegen. Weil aber die Tochter „Heiligung" die Mutter „Vergebung" zwar nicht erzeugen, wohl aber töten kann, darum muß auch von der Bedeutung der Heiligung mit allem Nachdruck in der evangelischen Verkündigung geredet werden. Es sind also stets zwei Aussagen nötig, nur daß die Dialektik von sanctificatio und justificatio kein einfaches et-et sein wird, sondern ein cum-tum, kein glattes „Sowohl — als auch", sondern jenes, nur der lateinischen Sprache in dieser Weise eigene „Sowohl — als auch im besondern". Die absolute Priorität der Rechtfertigung über die Heiligung erfordert für jene eine solche klar bestimmte Überbetonung, die furchtbare Wirkung des Ungehorsams auf den Glauben aber bedingt unentbehrlich die dialektische Zuordnung des zweiten Gliedes zum ersten.

Das Evangelium muß gegen den Nomismus so sorgfältig geschützt werden wie gegen den Antinomismus[2]). Werkeifriger Stolz ist für den Glauben so gefährlich wie die Trägheit, die jedem Dienst ausweicht. Die verdienstvolle Bemühung um asketische Entsinnlichung kann das Herz so verhärten wie die entfesselte Sinnlichkeit des Fleisches. Der Kampf gegen die toten Werke ist so wichtig wie der gegen den toten Glauben. Ist die Rechtfertigung fortwährend dem Mißverständnis und der Gefahr des Quietismus ausgesetzt, so die Heiligung den Abgründen der Selbstgerechtigkeit. Ein überethischer, prädestinatianischer Monergismus ist so bedenklich wie die Moralisierung der christlichen Religion durch Kant und Ritschl. Weltgestaltung aus

[1]) Vgl. H. E. Weber, Das Geisteserbe der Gegenwart und die Theologie S. 151 ff., Leipzig 1925.

[2]) Vgl. C. Stange, Die Heilsbedeutung des Gesetzes S. 8, Leipzig 1904. K. Schmidt, Zur Lehre von der christlichen Vollkommenheit, N. K. Z. 16. Jahrg. S. 770 f. 1905.

Heiligung, die zur hemmungslosen Kultursynthese wird, ist ebenso abzulehnen wie eine Diastase aus Rechtfertigung, die zur Weltflucht würde. Tägliche Erneuerung des Taufbundes ist für das Glaubensleben unentbehrlich, aber nicht weniger das darauffolgende Hingehen um den Willen Gottes zu tun. Die Rechtfertigung nimmt dem Handeln die Scheinheiligkeit, die Heiligung gibt ihm den rechten Eifer und Ernst. Die Rechtfertigung tröstet den Täter, die Heiligung aber verhütet das Sündigen auf Gnade. Das Wort von der Vergebung gibt allem Werk Grund, Richtung und Kraft, das Tatchristentum verhindert, daß die „reine Lehre" zum Geschwätz wird. Jede Aussage ist immer nur im Widerspiel, in der Antwort durch die andere richtig.

Die Ausfälle gegen den Pharisäismus in der Frömmigkeit dürfen sich darum nie zu einer solchen Einseitigkeit steigern, daß sich einem, weil die Gegenaussage fehlt, als Konsequenz daraus der ethische Indifferentismus aufdrängt. Genau so wenig darf der Kampf gegen den sittlichen Libertinismus so undialektisch geführt werden, daß als Folge davon die ethische Haltung als direkter Ausdruck des Gottesverhältnisses erscheint. Dieser zweiten Gefahr ist die „Christengemeinschaft" und die religiös-soziale Bewegung zweifellos erlegen, aber auch alle Arbeit der Inneren Mission ist ständig davon bedroht. Die Theologie Karl Barths und Fr. Gogartens hinwiederum erscheint uns, worauf auch Werner Elert den Verfasser der „Illusionen" aufmerksam gemacht hat[1]), in keiner Weise gegen das antinomistische Mißverständnis des Glaubens geschützt zu sein. Denn hier wird nun wieder so unvorsichtig gegen die konkrete Übung in der Heiligung polemisiert, daß es für eine „dialektische" Theologie schon rein theologisch bedenklich ist und praktisch geradezu gefährlich wirken kann. Man hat hier ständig den Eindruck, als gäbe es für den Satan nur eine Art von Beute, nämlich die frommen Sünder, während das große Kontingent, das die in den Lasterkatalogen aufgeführten Gottlosen stellen, dagegen als geringfügig erscheint. Karl Barth hat zwar in einer seiner gewaltigsten Apologien für die dialektische Theologie erklärt, Gott „ernst nehmen", als Mensch von der Gnade recht reden, heiße, von „Rechtfertigung und Heiligung, von Glaube und Gehorsam" sprechen[2]). Praktisch aber wird diese Doppelseitigkeit der Aussagen nicht im geringsten durchgeführt (man denke nur z. B. an die spärlichen Aussagen über Gebet und Askese!), sondern es wird mit einer so undialektischen Unentwegtheit gegen alle Äußerungen auch der ernstest gemeinten, christlichen Erneuerung gestritten, als bestünde der Auftrag der christlichen Verkündigung ausschließ-

[1]) Theolog. Literaturblatt 1927, Nr. 20.
[2]) Kirche u. Theologie, Zw. d. Z. IV, 1, S. 33. 1926.

lich in einem einzigen Wort, in einer einzigen Warnung[1]). In Wahrheit aber besteht er wie überall so ganz besonders an dieser Stelle in zwei Worten. Was diese Arbeit darum versucht hat, war im Grund lediglich dies, die Aussagen der dialektischen Theologie an dem Punkt zu Ende zu sprechen, wo sie es selbst uns bis heute überhaupt noch nicht getan zu haben scheint.

Freilich in dem Augenblick, wo dies geschieht, wo hinter und neben der Rechtfertigung die Heiligung bis in den äußeren Umfang hinein auf Katheder und Kanzel, in Buch und Unterricht wenigstens im Verhältnis von 2 : 1 zu Worte kommt, in dem Augenblick scheint man, fürchtet man, die gewaltige Wucht und Stoßkraft der Einseitigkeit zu verlieren, an der doch das Geheimnis des Einflusses hängt. Gewiß, wer beide Seiten fortwährend zugleich im Auge behält, der muß eine Erscheinung wie etwa den Pietismus etwas vorsichtiger, etwas freundlicher behandeln, als es in der „Theologie der Krisis" gemeinhin geschieht[2]). Man merkt nämlich dann, daß die Kirche in Vergangenheit und Gegenwart nicht nur Bundeshelfer braucht gegen den frommen Betrieb, sondern auch gegen das unfromme Nichtstun und gegen den Libertinismus, selbst wenn sich eine derartige Ethik von gesetzlicher Verengung auch nicht immer freizuhalten vermocht hat. Grundsätzlich ist es indes schlechterdings nicht einzusehen, warum eine Theologie, die mit dem dialektischen Reden von Rechtfertigung und Heiligung vollen Ernst macht, ihre Kraft darum halbieren und damit nach jeder Seite schwächlich wirken müßte, sondern es müßte möglich sein, mit der gleichen nachdrücklichen Größe, mit der man bisher nach der einen Seite gewarnt, gekämpft und gesiegt hat, sich stets zugleich auch nach der andern zu wenden und dort ebenso vorzugehen. Dieses wenigstens zu versuchen, darauf war die ganze Anstrengung der vorliegenden Arbeit gerichtet. Freilich wir sind uns bewußt, damit dann kein Novum zu bringen, sondern wir haben damit lediglich an älteren und modernen theologiegeschichtlichen Zusammenhängen erneut erarbeitet, was die Schrift und von ihr geleitet Luther und seine geistigen Nachfahren in großer Klarheit stets bezeugt haben.

[1]) Den Vorwurf einer nicht zu Ende geführten Dialektik hat auch B. Dörries (Der ferne und der nahe Gott) gegen Barth erhoben, nur hat Dörries selbst eine viel zu ungeschützte, neuprotestantische Grundlegung seiner Dogmatik, so daß ihm gegenüber Barth immer spielend der Meister bleiben wird. Vgl. auch W. Knappe a. a. O. S. 63 f. Ungleich gesicherter gegen den Antinomismus als die Ethik Barths ist die Ethik Calvins. Vgl. P. Lobstein, Die Ethik C.s S. 42, 53, 75 f., 101 f., 135 f., 142. Straßburg 1877.

[2]) Wir geben das beachtliche Wort wieder aus dem Munde eines Fr. Jul. Stahl a. a. O. S. 79: Heutiges Tages das pietistische Element anfeinden und ausschließen, hieße die Lehre einer traurigen Erfahrung vergessen, hieße Calov und Carpzov über Luther stellen, denn Luther trug beides in sich: die Orthodoxie und den Pietismus.

Schon die Verkündigung Jesu ist erfüllt von „jener eigentümlichen Spannung zwischen zwei Aussagen".[1] „In bedingungsloser Güte" ruft Christus die von den Gesetzeslasten Bedrückten zu sich und bringt ihnen die volle, vergebende Vaterliebe. Daneben aber steht die unbedingte Forderung: „Nur die den Willen Gottes tun und reines Herzens sind", erlangen Anteil an der Königsherrschaft. Der gleiche antinomische Zweiklang geht durch die Verkündigung des Paulus. Darum war er von Gesetzesjuden und Schwärmern gleichermaßen gehaßt. Und wie um auch das letzte Mißverständnis paulinischer Predigt zu beseitigen, hat auch der Jakobusbrief in dem neutestamentlichen Kanon Aufnahme gefunden. Wem einmal das Ohr dafür aufgegangen ist, der begegnet in der Schrift auf Schritt und Tritt der paradoxen Dialektik von justificatio et sanctificatio, von Gottes frei rettender Annahme und der heiligsten Verantwortung unsererseits. „Ihr habt mich nicht erwählt, sondern ich habe euch erwählt und gesetzt, daß ihr hingehet und Frucht bringet und eure Frucht bleibe." Als ἅγιοι, daß heißt als Gott zugehörig, sollen sich die Christen auch sittlich heiligen, „rein um des Wortes willen" nach Reinheit ringen, als „teuer erkauft" Gott am Leib und im Geist preisen. Wer mit Christus gestorben ist, der töte seine Glieder, wer mit Ihm auferstanden ist, der wandle in einem neuen Leben, wer von Ihm ergriffen ist, der jage nach dem vorgesteckten Ziel, wer das Kleinod besitzt, der laufe, daß er es ergreife![2] All diese Aussagen des Evangeliums sind uns zumeist schon viel zu vertraut, als daß uns noch zum Bewußtsein käme, welche gewaltige Paradoxie hinter ihnen verborgen liegt. Es handelt sich hier nicht um irgendwelche kausale, konditionale oder synergistische Verbindungen, als erzeugte oder ergänzte unsere Lebendigkeit die Tat Gottes, sondern um jene unauflösbare Spannung von Gottes Alleinwirksamkeit zum Heil und unentrinnbarem Gerichtsernst, wenn die Gnade an uns vergeblich gearbeitet hat. Schlatter sagt darum mit Recht in seiner Christlichen Ethik: „Jeder Versuch, den Kampf bloß gegen den einen Gegner zu richten, die Lehre zu überwachen, das Handeln dagegen freizugeben oder das Verhalten zu ordnen, die Überzeugungen dagegen unberücksichtigt zu lassen, bricht das Wort Jesu ganz"[3].

Braucht Christus in der Erniedrigung in menschliche Gestalt um unseretwillen zwei Worte, braucht die Schrift, die von ihm zeugt, in ihrer Knechts-

[1] K. Heim, Leitfaden II, 12f.

[2] Vgl. Phil. 3, 13f. 1. Kor. 9. Tit. 2, 11—14. Hebr. 9, 13f. Jak. 1, 25. Luk. 1, 74f. Joh. 15, 16.

[3] Die christliche Ethik S. 185, Stuttgart 1914.

gestalt auf Erden den Doppelklang von Glaube und Leben, so kann es auch für die Boten Jesu bei ihrer Verkündigung keine Befreiung geben von jener Zweiheit: Versöhnung und Erlösung, Rechtfertigung und Heiligung, Glaube und Gehorsam, Dank und Dienst, Trost und Ermahnung. Darum sind von den ältesten Tagen bis zur Gegenwart herauf alle einlinigen Versuche in systematischer und praktischer Theologie abzulehnen, die das Wesen des Glaubens, seine Entstehung und seine Erhaltung mit einem Satz für genügend umschrieben halten. „Christentum ist Leben", „Christentum ist Lehre" — in dieser Einseitigkeit ist jeder Satz gleich falsch. Mit dem Entweder — Oder: Transzendent oder immanent, imputativ-forensisch oder effektiv, quietistisch oder aktiv kommt man hier schlechterdings nicht durch. Ein Mann wie Paulus wird von keiner dieser Formeln erreicht. Sobald nur eine Seite der Sache allein gesagt wird, ohne durch die andere gehalten zu werden, wird alles unfehlbar verwirrt und verdorben. Man landet so in der Deutung des Neuen Testaments dann entweder bei einer Gottesüberweltlichkeit im Sinn des Neukantianismus oder bei einer Gottesinnerweltlichkeit im Sinn des Spinozismus und irrt dabei jedesmal gleich schwer. Im einen Fall entkleidet man das Evangelium seines Charakters als Erlösungsreligion, im andern Fall seines Charakters als Geschichtsreligion.

Während der mittelalterliche Katholizismus die Botschaft durch eine gesetzliche, verdienstliche Heiligungslehre entstellte, der Humanismus und das Schwärmertum den sittlichen Ernst der biblischen Verkündigung erweichten, steht Luther als Prediger und theologischer Führer seiner Kirche in großer Klarheit jenseits dieser beiden in der Kirchengeschichte immer wiederkehrenden Abwege. Auch in den Jahren, wo für ihn der Kampf gegen Rom, gegen Messe, Kloster und Ablaß im Vordergrund stand, vergaß er doch niemals, daß seine Rechtfertigungslehre als caput doctrinae christianae eine periculosissima praedicatio war[1]), die zu dem törichtesten Mißbrauch verführen konnte. Schon in der Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen" fordert er: „Man muß nit einerlei allein predigen; sondern alle beide Worte Gottes"[2]). Zwischen solchen, die Werken und Zeremonien knechtisch hingegeben sind, und solchen, die sich deshalb schon für gerecht halten, weil sie jene Dinge unterlassen und verachten, „soll ein Christenmensch mitten hindurchgehen und sich jene beiden Klassen von Menschen recht vor Augen stellen". Je mehr dann in Luthers Leben die Auseinandersetzungen mit dem bäurischen Agrikola, mit den Schwärmern und Anti-

[1]) Vgl. K. Holl a. a. O. S. 78 A. 1; S. 100 A. 3; S. 101 A. 1.
[2]) E. A. 27, 194.

nomisten in den Vordergrund traten, je verbitterter und bekümmerter der Reformator wurde über den unter dem Volk einreißendem Mißbrauch seiner Gnadenlehre zu einem „neuen Lippendienst" bei unveränderter, sittlicher Leichtfertigkeit, um so dialektischer werden die Aussagen des großen Sola-fide-Lehrers über Rechtfertigung und Heiligung[1]).

Der Höhepunkt seiner Ausführungen darüber ist vielleicht die kurze Streitschrift „Wider die Antinomer" vom Jahre 1539[2]). Wer die Historien von Anfang der Kirche an nur verstehen will, meint Luther hier, der sieht auch, „daß es allerzeit so zugangen ist, wenn Gottes Wort etwa ist aufgangen, und sein Häuflein zusammengelesen, so ist der Teufel des Lichts gewahr worden, und hat aus allen Winkeln dawider geblasen, gewehet und gestürmet, mit starken, großen Winden, solch göttlich Licht auszulöschen. Und ob man einen oder zween Winden hat gesteuert oder gewehret, so hat er immer für und für zum andern Loch hereingeblasen und gestürmet wider das Licht, und ist kein Aufhören noch Ende gewest, wird auch nicht werden für dem jüngsten Tage". Dann werden die Gegner aller Art aufgezählt: das Papstthumb, der Münzer, Carlstadt, die Wiedertäufer, Servet, Campanus, und Luther klagt: wenn man sich im Kampf mit einem „schier ausgefürchtet hat vor dem Sprühen des Teufels", wenn Christus ein Loch kaum verstopft hat, so reißet der Böse schon wieder durch einen andern „etliche Scheiben aus dem Fenster", stößt Türen und Fenster auf, so daß man „immer neue und aber neue Stürmwinde des Teufels gewarten muß, wie es von Anfang geschehen ist". Weil das Evangelium nicht nur von den Werkgerechten angefeindet wird, sondern auch von autonomen und libertinistischen Geistern, darum „muß man sich wol vorsehen und hüten vor der Papisten Lehre von der Buße, als vor der Hölle und dem Teufel selbst; viel mehr aber muß man sich vorsehen vor denen, so gar keine Buße in der Kirche lassen bleiben"[3]). Eine der schönsten Stellen, wo Luther über die notwendige Zweisamkeit spricht, findet sich in seinen annotationes zum 11. Kapitel des Deuteronomiums von 1525[4]). Wir geben die Worte

[1]) Vgl. Buchwald, M. L. Predigten I, 33, zu Matth. 9, 1—8 (1528): Die Vergebung der Sünden „ist das Hauptstück der christlichen Lehre, und doch ist's eine gar gefährliche Predigt . . . flux folgert man: also wollen wir gar kein Werk tun, wollen müßig gehen und sicher sein und schlafen, gibt ja die Vergebung der Sünden allein schon ein fröhlich Herz! Also ist diese Lehre gefährlich . . . wie man's auch macht, es geschieht nicht ohne der Seelen Gefahr und Schaden". Ferner I, 19 f.

[2]) E. A. 32, 1 ff., 10 f.

[3]) Vgl. Th. Harnack I, 386.

[4]) E. A. Op. lat. XIII, 189 f.

in der deutschen Übersetzung wieder. „Wenn der Regen nicht aufhört, verdirbt er alles, ebensowohl als wenn Hitze und Trockenheit nicht aufhört. Also muß man mit dem Volk nicht immer nur durch Lehre handeln, sondern nach der Lehre auch das Werk des Glaubens treiben. Wenn aber die Kraft durch Wirken und Leiden erschöpft ist, dann bringe man wiederum Lehre, um das Herz aufzurichten, zu stärken und zu trösten. So wächst der Mensch in Gottes Erkenntnis."

Luther hat die Welt gelegentlich verglichen mit dem trunkenen Bauern, der, hebt man ihn auf einer Seite in den Sattel, zur andern wieder herabfällt, so daß man ihm nicht helfen kann, man stelle sich wie man wolle. Auch die Geschichte der Theologie reizt einen zu diesem Vergleich. Zu was für gewagten Äußerungen hat man sich hinreißen lassen, die zuletzt zum Sturz führen mußten, weil man die eine, durchaus richtig erkannte Wahrheit maßlos, undialektisch vereinseitigte unter Schelten und Verachten der andern. Wir erinnern an jene schwedische Richtung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, zu der es heute wieder Parallelen gibt, die Bornholmer, die zur Bestreitung der nova vita mit besonderem Wohlgefallen nach den Sünden und Schwächen der Heiligen in der Schrift suchten, die Hedbergianer und Anhänger des Rosenius, die „die Rechtfertigung der ganzen Welt" lehrten und jede Ermahnung zur Besserung als „Hindernis für die Seligkeit", als „Auswuchs schlimmer Werklehre" betrachteten, weil Gott einem „ebenso gnädig ist, wenn man hurt, säuft, stiehlt, wie wenn man auf den Knien sein Gebet mit inbrünstiger Andacht verrichtet"[1]). Wie hier zugunsten einer extremen Amnestielehre das Gleichgewicht nach der sittlichen Seite der Botschaft Jesu hin verloren ging, so ging es wieder nach der andern Seite hin z. B. in der Pfingstbewegung verloren, wo der Heiligungseifer der Enthusiasten den Kreuzesernst der reformatorischen Versöhnungslehre verspottete als die „hergebrachte Überzeugung, daß man täglich sündigen müsse" (Jellinghaus). Ein solches „vom Pferde-Stürzen" ist immer nur da möglich, wo man die Ehrfurcht und den Gehorsam gegen das totum verbum der Schrift aufgegeben hat. Die Schrift weiß nichts von solchen Auflösungen der Spannung, daß die Heiligung als Werk Gottes, als Antwort des dankbar gehorchenden Menschen unterschlagen wird zugunsten eines rein transzendenten, juridischen Vorgangs, noch daß der Glaube an die Sündenvergebung sich hier schon verwandelt in ein essentielles Schauen und Teilhaben an der Vollendungsherrlichkeit.

Unsere Untersuchung hat an mehreren Stellen gezeigt, wie die Bekennt-

[1]) Vgl. R. E.[3] III, 326 ff.

nisschriften des Luthertums jeden solchen einseitigen Ausweg ablehnen und für sich selbst vermeiden. Man kann sogar sagen, daß hier das oben erwähnte, ideale Verhältnis von 2 : 1 in geradezu vorbildlicher Weise zum Ausdruck kommt. Die Gefahr des frommen Hochmuts wird, wie es tatsächlich der Fall ist, als die schwerere, weil heimlichere Versuchung des Christenstandes erkannt. Warnung und Kampf dagegen stehen darum stets an erster Stelle. Aber man vergißt darüber nie die von der anderen Seite her drohende Gefahr und mahnt darum auch nachdrücklich zur Beichte und zur Abkehr gegenüber allem epikureischen Fleischesdienst. Unerschöpflich reich für die volle Wahrheit hierüber ist vor allem auch das Gesangbuch der lutherischen Kirche und zwar nicht erst durch die Zusammenfügung zweier verschiedener Abteilungen über die betreffenden Gegenstände, sondern durch die Dialektik, die durch die einzelnen Lieder (etwa bei Paul Gerhardt) ständig hindurchgeht. Eine Spezialuntersuchung könnte hier reichen Ertrag liefern. Auch bei den großen Führern des Luthertums im 19. Jahrhundert, bei Hofmann, Frank, Zezschwitz, Harleß, Löhe, bei Delitzsch und Vilmar ist die zwischen Dogma und Ethos hin und her gehende Bewegung von wirklicher Kraft und Fülle geblieben. Hier führt die Hochschätzung der Rechtfertigungslehre nicht zur Geringschätzung der Heiligung und die Betonung der Heiligung nicht zur Mißachtung der freien Gnade. Man sagt beides gleich deutlich: es gibt keine Erlösung von der Macht der Sünde ohne vorhergehende Reinigung von der Schuld der Sünde, es gibt aber auch keine Befreiung von der Schuld, durch die nicht auch die Herrschaft der Bosheit gebrochen und die Kraft zu einem neuen Leben geschenkt würde. Darum stehen hier auch nebeneinander: höchste Schätzung der Taufe, des Abendmahls und der Schrift und hohe Schätzung von Gebet, Zucht, Arbeit und kirchlicher Sitte — und das nicht als künstliche, unausgeglichene Addition zweier verschiedenartiger Anschauungen, sondern als lebendiger Ausdruck des biblischen Universalismus von Rechtfertigung und Heiligung.

Die theologische und kirchliche Lage der Gegenwart zeigt, wie wir schon in der Einleitung andeuteten, in unserer Frage gewaltige Extreme zur rechten und zur linken Hand. Wer besonnen ist, wird gut tun, die Rufe aus beiden Lagern sehr ernsthaft anzuhören und ihnen nachzudenken. Wir halten es für ebenso gefährlich, Barths korrektive Theologie zu verabsolutieren als ihren Ruf zu verschlafen. Die Anschauungen der Christengemeinschaft als neutestamentlich zu akzeptieren, davor ist ebenso zu warnen als die in dieser Bewegung aufgebrochene Not zu übersehen oder zu belächeln. Man mache sich in der Kirche die Auseinandersetzung mit dem Pietismus nicht

zu leicht und überhöre auch die „metaethische" Theologie Gogartens als Lutheraner nicht zu rasch. Am verheißungsvollsten freilich scheint es uns, in unserer Frage anzuknüpfen und weiterzubauen an der theologischen Gedankenarbeit, wie sie Männer wie Bezzel, Ihmels, Schlatter und Heim bisher geleistet haben. Wenn man etwa die Predigtbände der Genannten auf den uns hier beschäftigenden Gegenstand hin durchliest, so ist es geradezu vorbildlich, wie dort das Wesen der Sache verstanden ist[1]).

Die Gedankengänge sind nicht ausschließlich beherrscht von der Polemik gegen den Katholizismus oder andere ethische Evolutionen. Es wird ebenso entschlossen jene „träge Frömmigkeit" angegriffen, die nicht denken, nicht lieben, nicht handeln, nicht beten mag, „sondern bloß in ihrem Glauben selig sein will und ihn dadurch verliert"[2]). Bezzel konnte zwar nicht wie ein Zeltmissionar, wohl aber wie ein mittelalterlicher Bußprediger Angst vor dem Gericht predigen und zur Heiligung auffordern, weil in unserer gesetzlosen und ungöttlichen Zeit „unser Volk durch Jesu Christi Erbarmen verzogen und durch die ewige Predigt der Gnade faul geworden ist". Bezzel brachte es fertig, von dem „schalen Taumel der Gnade" zu reden, an dem sich „unser Volk den Tod getrunken hat", und konnte gleichzeitig überwältigend den „Freudenstrom" der Gnade rühmen, der an Weihnachten sich über die Welt der Sünde ergossen hat. Sola gratia, sola fide und „Heilige Selbstzucht im Umgang mit Gottes Wort und im Gebetsleben" (Ihmels), die Kirche als Wort- und Glaubensgemeinschaft und die Kirche als Liebes- und Tatgemeinschaft (Althaus) schließen sich für lutherische Theologen nicht aus, sondern gehören wesentlich zusammen. Vor allem ist hier auch auf die Predigten von Karl Heim zu verweisen. Sie sind, könnte man sagen, ein großer Kommentar über das dialektische Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung. Hier setzt die Bewegung von Stille und Kraft, von höchstem Trost und schwerstem Ernst, von Unausweichlichkeit der Sünde und heiliger Pflicht sie dennoch zu meiden überhaupt nie aus. Was Heim an anderer Stelle mehr systematisch formuliert hat, wird auf die Homiletik angewandt und konsequent durchgeführt: „Unser Christenglaube ist offenbar nur dann ge-

[1]) Bezzel, Sendlinger Predigten I, 19 ff., 59 ff.; II, 76 ff. Derf., Epist. Predigten II, 170. Derf., Der 3. Glaubensartikel in Katechismusstunden S. 94 f., 106 f. L. Ihmels, Aus der Zeit für die Zeit und Ewigkeit I, 119 ff., 136 ff., 173 ff. Leipzig 1921. K. Heim, Stille im Sturm S. 26, 74, 126, 141 ff. Derf., Die lebendige Quelle (Tübingen 1927) S. 53 ff., 156 ff. Derf., Der Brunnen des Lebens. Die Furche 1928, H. 1. Ferner P. Althaus, Der Lebendige S. 125 ff. Gütersloh 1924. K. Fezer, Der Herr und seine Gemeinde, Predigten Nr. 9, 10 („Stärkung der Gemeinden durch den auferstandenen Herrn") u. 20. Stuttgart 1927.

[2]) Vgl. Schlatter, Dogma S. 597 A. 250 und S. 468 ff.

sund, wenn ein völliges Gleichgewicht herrscht zwischen dem ruhenden Element unserer innersten Glaubensstellung, das von aller Arbeit nach außen völlig unabhängig ist, und dem vorwärtsdrängenden, weltumgestaltenden Element, der aktiven Arbeit an der Umgestaltung aller Lebensverhältnisse. Sobald aber dieses Gleichgewicht verschoben ist, kommen wir auf Abwege"[1]).

Gleichgewicht halten auf schmalem Berggrat, auf hochgespanntem Seil ist scheinbar etwas Statisches, in Wahrheit aber ist es nur möglich als ein unausgesetztes Gehen. So erinnert uns auch die ungelöste Spannung zwischen Vergebungsgnade und Erneuerung, das Ringen um die Einheit von Glaube und Tat unausgesetzt daran, daß wir noch nicht daheim sind, daß wir noch unterwegs sind „als Pilgrime und Fremdlinge". Wäre die Rechtfertigung eine bloße Verheißung „ohne Folgen in unserer Geschichte" (Schlatter a. a. O. 468), wäre die Heiligung schon Verklärung zu seraphischer Reinheit, so wäre die Wanderschaft in beiden Fällen nicht so schwer als sie es tatsächlich ist, wenn in dem Glaubenden Licht und Finsternis, Pneuma und Sarx ständig miteinander ringen. Weil der christliche Glaube weder eine pfingstlose Transzendenz noch eine ekstatische Mystik noch hellseherische Visionen kennt, weil der gekreuzigte und auferstandene Herr ihm weder stumm bleibt noch sichtbar vor ihm triumphiert, weil der Glaube „unter und über dem Nein das tiefe heimliche Ja hört" (E. A. 11, 120), darum, gerade darum ist das Warten auf die Enthüllung des Reiches Gottes so unruhig, so verlangend. Wer das Unterpfand des Geistes schon empfangen hat, sehnt sich schmerzlicher nach der letzten Klarheit als der, der es nie gekannt, so gewiß, wie es erst im Angesicht Jesu Christi wahrhafte cognitio peccati gibt. Wer sich in getroster Verzweiflung an die Zusage von der völligen Aufhebung der Schuld klammert, der hofft angespannter auf das Anbrechen des neuen Aons, der zur Aufhebung der Sündenschuld auch völlige Überwindung der Sündenmacht bringen wird, als wer von einem bereits vollzogenen Siegesleben völliger Durchheiligung träumt. Sobald man nur von Rechtfertigung oder Heiligung allein spricht, sobald tritt jene dämonische Ruhe ein, die sich einbildet, nichts mehr verlieren zu können, die alles sicher zu besitzen wähnt, sei es teleologisch oder axiologisch, die darüber entweder das Beten und Arbeiten oder das Glauben und Hoffen vergißt und damit in jedem Fall Schiffbruch leidet. Wahre, christliche Eschatologie gibt es nur da, wo Gerechtsprechung und Heiligung, Haben und Nicht-

[1]) Glaube und Leben S. 315. Vgl. R. Frick, K. Heim als Prediger, Pastoralblätter 70, 9. 1928. S. 528: „beide Seiten werden mit gleicher Klarheit betont: Es liegt alles an Gottes Werk, wir können nichts tun — und: es liegt alles an unserer Entscheidung!"

haben, Vollkommensein und Nochnichtvollendetsein in jedem Augenblick zusammen erfahren werden. Wer undialektisch von einer der beiden Größen allein reden möchte, wer hier schon nach einer Auflösung der Spannung strebt, der verrät Karfreitag oder Ostern, der verkennt unsere eigenartige Lage zwischen Pfingsten und der Parusie, wo es gleichermaßen Ungehorsam und Schuld gegen Gott ist, wenn man in der Gnade nicht „wachsen" will oder die Vollendungsherrlichkeit vorwegnehmen möchte.

Gogarten hat mit Recht erklärt, von „dialektischer" Theologie zu reden sei genau so, wie wenn man von „weißen Schimmeln" redete, weil theologisches Denken von Haus aus immer so gestaltet sei und gestaltet sein müsse. Nach Barth kann, solange wir hier auf Erden sind, das Gespräch in Rede und Gegenrede nie abbrechen, kann es „grundsätzlich kein letztes Wort" geben, wenn wir nicht der Hybris verfallen wollen, unser Reden von Gott als Sünder „mit der Dogmatik der Seligen im Himmel" zu verwechseln[1]). Wir möchten uns mit solchen Sätzen hiermit grundsätzlich einverstanden erklären, nur in der Frage, was das denn eigentlich heißt, „dialektisch von Rechtfertigung und Heiligung zu reden", sind wir anderer Meinung. Der Gehorsam gegenüber unserer Lage auf Erden erfüllt sich erst da, wo man wirklich ausgeführt redet von Rechtfertigung und Gebet, von Wort und Dienst, von Glaube und Askese, von „Gottesreich und unserer Tat." Erst in diesem durchgeführten Widerspruch vollzieht sich der Hinweis auf den wiederkommenden Herrn, der vor der Welt gekreuzigt und unsichtbar verborgen ist und der im Glauben, Lieben und Gehorchen doch schon lebendig gegenwärtig ist. Erst heraus aus dieser Spannung von Hoffnung und Gegenwartsbesitz, von *οὔπω* und *ἤδη* läßt sich praktisch und theologisch sinnvoll eine eschatologische Aufbruchshaltung und Bewegung im Leben des Christen begründen.[2])

Wo der Doppelklang von Rechtfertigung und Heiligung nicht nur als theologische Spekulation mit paradoxem Charakter betrachtet wird, sondern von einem Menschen auch in konkretem, sachlichen Ernst bejaht wird, da gestaltet sich von daher Urteil und Stellung zu allen Fragen des kirchlichen und profanen Lebens von Grund aus neu. An mancher Stelle ist dies ja schon zum Ausdruck gekommen. Eine allseitige Durchführung erforderte eine Arbeit für sich. So können wir zum Schluß nur noch andeuten. Die Aufgabe der Predigt heißt, wenn wir das bisher Erarbeitete festhalten wollen: Christus pro nobis et in nobis, Ruhe und Unruhe, Wahl zwischen Tod

[1]) Vgl. K. Barth, Dogmatik I, 456 f. Ders., Zw. d. Z. V, 297.
[2]) Althaus a. a. O. S. 69—76.

oder Leben, ewige Errettung aus Erbarmen oder ewiges Verlorengehen durch die Bosheit unseres Willens. Gebet ist dann: Geschenk und Auftrag, Drang von oben und Zwang gegen die Macht von unten, heiliges Dürfen und treugeübte Pflicht. In der Seelsorge muß es heißen: Erquickung, wem die Sünde herzlich leid ist, Gerichtsernst, wem die Sünde leicht dünkt — Erkenntnis der grundsätzlichen Not aller Menschen, Erkenntnis der besonderen Not und Gefährdung jedes Einzelnen — Christus als Bedeckung jeder Schuld und als Hilfe wider die Macht der Sünden[1]). In der Erziehung des heranwachsenden Pfarrergeschlechts, in der Seelsorge an sich selber und an den Brüdern im Amt muß beides gelten: „gesunde Lehre" (1. Tim. 1, 10) und gesunde Ethik, Hören auf das Wort und Achthaben auf seine Worte, Demut und heilige Selbstdisziplin, orare et laborare. Die Kirche fürchte die gesteigerte Betriebsamkeit wie die zunehmende Trägheit. Sie sei freudig zum Dienst, aber sie hüte sich vor dem Machtstreben. Sie sitze über die Welt zu Gericht, aber zuvor über sich selbst. Sie verwechsle sich nicht mit dem Reiche Gottes, mit dem von oben kommenden, neuen Jerusalem, aber auch nicht mit der Synagoge, die noch auf den Messias in Zion harrt. Sie sei eingedenk, daß Christus schon gekommen ist[2]), und sei wartend bereit, bis daß er wiederkommt.

Aber unsere Dialektik geht in ihrer gestaltenden Wirkung weit über das theologische und kirchliche Denken und Handeln hinaus. Sie wirkt auf unsere Einstellung gegenüber allem Lebendigen, auf Leib und Natur, auf Volk und Kultur. Die Rechtfertigung verhütet die Heiligsprechung der natürlichen Grundlagen des Lebens. Sie erinnert uns an unsere Schuld, durch die alle Dinge mit Vergänglichkeit und Gebrechlichkeit behaftet worden sind. Sie sagt, daß all unser Zeugen und Schaffen der Vergebung bedarf. Die Heiligung aber verhütet, daß uns die Welt nicht völlig beziehungslos wird zum dreieinigen Gott und wir nicht in der Resignation steckenbleiben. Die Rechtfertigung lehrt die Erlösungsbedürftigkeit, die Heiligung die Erlösungsfähigkeit aller Dinge. Das eine Wort warnt: „Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden", das andere Wort mahnt: „Die Nacht ist vorgerückt, der Tag aber nahe herbeigekommen — so lasset uns ablegen die Werke der

[1]) Das Verständnis für diese zweite Gliederreihe und ihre Behandlung vermisse ich in Ed. Thurneysens Aufsatz: Rechtfertigung und Seelsorge (Zw. d. Z. VI, 3), der im übrigen das andere Anliegen gewaltig zum Ausdruck bringt.

[2]) Fr. Zündel sagt von den Juden in Thessalonich, die die Predigt des Paulus ablehnten: ihre „Eschatologie" machte sie unempfänglich für solches unerwartete Geschehen der Gegenwart und blind für ein Verständnis desselben. „Unbiblisch!" das war ihr abwehrendes Verdammungswort. Aus der Apostelzeit S. 169, München 1923.

Finsternis und anlegen die Waffen des Lichts." Hört das Widerspiel der beiden Aussagen gewissensmäßig auf, so geraten wir in die Gefahr, den Leib entweder zu verachten oder zu vergotten, statt sein Sterben anzusehen und ihn zu heiligen auf den Tag der Totenauferstehung. Religiöse Veredelung und Vertiefung eines völkischen Idealismus darf so wenig gelten wie sinnlose Verachtung des Volkstums. Das Wort vom Kreuz verbietet, den ersten Artikel in den dritten zu verklären unter Umgehung des zweiten, es verlangt Bruch, Buße, dauernde Beugung unter das Gericht Gottes, das über alles Fleisch ergeht. Der Glaube an den Geist, der da lebendig macht, aber läßt uns auch die Völker unter dem Erlösungsplan Gottes sehen und macht den Dienst am Volk jedem zur heiligen Pflicht. Wer beide wesentliche Seiten der biblischen Botschaft festhält, für den „kann eine allgemeine Heiligsprechung der Kulturarbeit, wie sie in idealer Weise Schleiermacher vollzogen hat, nicht in Betracht kommen, aber eine grundsätzliche Blindheit für die Möglichkeit, daß sie gleichnisfähig, daß sie verheißungsvoll sein könnte, fast noch weniger"[1]). Naive Bejahung des Menschengeistes und seiner Schöpfungen ist von da aus so unmöglich wie ein verantwortungsloses Sichentziehen von den weltlichen Berufsaufgaben. Um in der Welt und an der Welt arbeiten zu können ohne zu verzweifeln, braucht man die volle Gewißheit um den dreieinigen Gott, der gnädig ist, der auch die gefallene Schöpfung noch in seiner Hand hält, der sie auch erlösen will und dem Glauben Kraft und Weisung zu ihrer Heiligung gegeben hat.

[1]) K. Barth, Kirche und Kultur. Zw. d. Z. IV, 5, S. 373. In diesem Amsterdamer Vortrag findet sich bei B. die Dialektik von Rechtfertigung und Heiligung zweifellos am besten durchgebildet. Dagegen genügt sie nicht in „Rechtfertigung und Heiligung" und „Vom Halten der Gebote" a. a. O.

Schluß.

Wer einmal verstanden hat, daß wir hier auf Erden die Wahrheit Gottes niemals mit einem Wort allein, sondern immer nur mit zwei Worten recht sagen können, der gerät in eine eigentümlich schwierige Lage, sobald er im persönlichen Leben oder beim Gang durch die Geschichte einer Erscheinung begegnet, die mehr oder weniger nur die eine Seite der Sache mit großer Kraft und Klarheit vertritt. Er wird zunächst gar nicht anders können, als die Energie, den Ernst und die Schärfe zu bewundern und zu lieben, mit der hier etwa von der Rechtfertigung im Sinn der Bibel gesprochen wird. Er wird dadurch ganz neu gefördert, befestigt und gestärkt werden in der Fundamentalerkenntnis seines christlichen Glaubens. Aber ganz ebenso wird es ihm auch ergehen, wenn er irgendwo in Geschichte und Gegenwart dem Anliegen der Heiligung in wirklicher Größe begegnet. Auch angesichts des verzehrenden Eifers erweckter Kreise wird man die Verwandschaft empfinden, wird man nachdrücklich an die Opferfreudigkeit, Zucht- und Liebesgemeinschaft urchristlicher Gemeinden, an die Unbedingtheit neutestamentlicher Forderungen erinnert werden. Je tiefer man in die Wahrheit des Schriftganzen eingedrungen ist, um so freundlich verstehender wird man werden, um so maßvoller in seiner Kritik; um so ruhiger vermag man jede Anschauung zu würdigen, um so schwieriger gestaltet sich einem die Stellungnahme in all unseren brennenden, trennenden, kirchlichen Gegenwartsfragen. Aber das ist nur die eine Seite der Empfindung.

Auf der andern Seite hat man ständig mit der Versuchung zu kämpfen, nicht ungerecht, unwillig und sarkastisch zu werden, wenn man eine der großen Schriftwahrheiten von der Rechtfertigung oder von der Heiligung nur um den Preis kraftvoll verkündigt zu hören bekommt, daß die andere dafür gering geachtet und fortgesetzt verdächtigt wird. Je rigoroser dies im einzelnen Fall geschieht, je weiter dadurch der Abstand von dem totum verbum der Schrift wird, um so zurückhaltender wird man sich zuletzt einer solchen Bewegung gegenüber verhalten. Man versteht die Heftigkeit der Auseinandersetzungen, weil jeder Gegner beim andern mit einem gewissen Recht

die Dämonie sieht, die in der Teilwahrheit immer liegt, und kann doch keiner Partei mit gutem Gewissen vor der andern den Vorzug geben, weil im Grunde beide in derselben Verdammung sind. Wendet man sich von jedem ab und versucht die zwei Worte „Rechtfertigung und Heiligung" in der rechten Reihenfolge und im rechten Verhältnis zusammen zu sagen, so muß man das Kreuz auf sich nehmen, über dieser Dialektik von rechts und links her gleich sehr mißverstanden und gleich viel angegriffen zu werden. Wer hier nicht durchsieht, der ordnet einen wohl gar ein als „Wortführer der Vermittlung", als „Mann der Annäherung" und „Virtuos des Brückenschlagens". Man muß sich darauf gefaßt machen, überall anzustoßen und es keinem recht machen zu können, während man in Wahrheit doch nichts anderes getan hat und tun will als mit der paulinischen Paradoxie von Phil. 2, 12 f. bis in ihre letzten theologischen und praktischen Konsequenzen hinein unbedingten Ernst zu machen.

Was einem so als Einzelschicksal in unsern Tagen begegnen kann, das ist in Wahrheit nur ein Teilhaben und Mitleiden an dem Gesamtschicksal, das das Luthertum heute und zu allen Zeiten erfahren und getragen hat. Den einen war Luther zu frei, den andern zu unfrei. Hier verdächtigte man seine Rechtfertigungslehre als die Sittlichkeit gefährdend, dort tadelte man seinen Moralismus. Den Kardinälen war Luthers Glaube zu autonom, den Mystikern zu heteronom, den Rittern war er zu heilig, den Gelehrten zu revolutionär, den Schwärmern zu „unfromm und sanftlebend". Ähnlich steht auch heute noch, heute wieder das Luthertum von allen Seiten angegriffen. Dem Orient ist es zu aktiv, dem Okzident zu passiv. Den einen ist es zu forensisch-eschatologisch, den andern zu effektiv-immanent. Bald redet es nicht laut genug, bald „allzu siegreich". All diese Vorwürfe gilt es gefaßt, ja mit einer gewissen Überlegenheit auf sich zu nehmen und unbeirrt in der Treue zu seinem geschichtlichen Schicksalsauftrag seinen Weg weiterzugehen, in jener dritten Haltung, die beides ganz festhält, „Rechtfertigung und Heiligung", nicht als eine schwächliche, vermittelnde Verschmelzungssynthese zweier Hälften, sondern jenseits darüber stehend. Von diesem „Standort" aus, der kein Standort ist, sondern ein eiliger Wanderschritt nach dem Ende zu, vermag man viele andere Einstellungen zu verstehen und zu achten und bringt es doch nicht fertig, sich ihnen hinzugeben, ohne darüber die volle Schriftwahrheit und das Erbe der Väter zu verlieren.

Freilich, auch das dialektische Reden von Rechtfertigung und Heiligung kann zu einem intellektualistisch-paradoxen Spiel werden, kann Schule machen, ohne daß gebetet, gearbeitet, gebüßt und geglaubt wird. Aber dies

ist ja die stille Voraussetzung bei aller theologischen Arbeit, daß unser Denken und Reden vom Gewissen her ergriffen sei und immer neu von da her bewegt wird, wenn nicht alles zum „heidnischen Plappern" werden soll. Wenn irgendwo, dann gilt hier, von dem unauflöslichen Zusammengehören dieser beiden Worte: es ist „nicht eine geometrische Wissenschaft, bey der es schon gnug ist, wenn man sie nur einmal gefasset hat; sondern man muß stets daran lernen und durch Trübsalen müssen wir in der Erlernung dessen geübet werden" (Luther).

Soll „Gottes Name auch bei uns heilig werden", so muß Denken und Leben, Predigt, Unterricht und Seelsorge, jede Arbeit in Volk und Kirche gleichermaßen durchdrungen sein von jenem Doppelklang des Gebets, über den hinaus es nach keiner Seite hin eine Auflösung mehr geben darf, solange wir noch „nur Gäst' im fremden Zelt" (Paul Gerhardt) sind: „Wo das Wort Gottes lauter und rein gelehrt wird und wir auch heilig als die Kinder Gottes darnach leben. Das hilf uns, lieber Vater im Himmel! Wer aber anders lehret und lebet, denn das Wort Gottes lehret, der entheiliget unter uns den Namen Gottes. Davor behüt uns, himmlischer Vater!"

Sachregister.

(Die hochgestellten Ziffern hinter der Seitenzahl bezeichnen die Anmerkung.)

Abendmahl 88ff., 135, 139f., 161, 180, 210, 289.
Absolutheit Jesu 67f., 71f., 74², 95, 101.
Abstinenz 3, 8, 13, 218, 223f., 231, 280.
Abstraktion 52, 296f.
Adiophora 212, 218, 221, 231.
Agnostizismus 130.
Alleinwirksamkeit Gottes 77, 86, 93f., 119, 172, 178, 180, 187, 235, 285.
Almosen 12, 33, 220, 279.
Alter Mensch 185ff., 195, 202, 215f., 266, 269.
Altlutherische Dogmatik 103f., 120, 122², 181f., 238, 240, 242, 245.
Alttestamentliche Theologie 20, 31ff., 44f., 47f., 59, 64, 69f., 71, 72², 89f., 96, 113, 150¹, 180, 184, 240, 253.
Anabaptismus 85, 87.
Anthroposophie 1f., 5, 8, 28f., 59f., 67, 199, 209, 238.
Antinomismus 37², 55, 198f., 267, 275, 282f., 287.
Antipietismus 5, 7, 147, 284.
Apologie 79, 119², 122², 138¹, 218, 252.
Apostelgeschichte 181, 220.
Apotheose 11, 14, 21, 27, 29f., 64, 68², 69, 76, 130, 236.
Arbeit 42, 206, 277, 289, 296f.
Ärgernis des Glaubens 73, 115.
Askese 14, 42, 205, 215ff., 234, 276, 279, 282.
Auferstehung Jesu VII, 46, 72, 115, 136, 150, 291.
Auferstehung der Toten 159, 163, 166, 181, 294.
Augustana 40, 146, 150¹, 238, 252, 272.
Autonomie der Vernunft 6, 11, 22ff., 26, 51ff., 71, 75², 113, 147, 165f.
Autopistie 178.

Beichte 87, 244¹, 261, 277, 289.
Bekehrung 3, 87, 124, 181, 254.
Bergpredigt 33, 240.
Berneuchener Buch 3, 164².
Bibelkritik 193f.
Bild Christi 34, 57, 77, 177, 190f., 204f., 209.
Bild Gottes 172, 176, 189f., 214².
Bornholmer Bewegung 288.
Brahmanismus 18, 101.
Brautmystik 42, 135, 146.
Buddhismus 12, 45, 95, 101.
Buße 34f., 39f., 63f., 76, 82, 112, 146³, 157, 244, 276f., 290, 296.

Christengemeinschaft 5, 8, 28, 61f., 67, 78, 139, 238, 283, 289.
Christologie 124, 142, 161.

Dankbarkeit 170, 187f., 201, 286.
Dämonologie 197, 213, 240f., 245, 250, 258.
Demut 61, 111, 112¹, 279, 293.
Dialektik 58, 109, 160, 235, 282, 285, 292, 295f.
Dialektische Theologie VIII, 5, 7, 93f., 107f., 131, 150, 283, 289.
Dienst VII, 53f., 157ff., 170, 227ff., 239, 277f., 286, 293.
Dreieinigkeit 157, 165, 294.

Egoismus, religiöser 33ff., 37, 51, 124f., 210, 226, 279, 283, 289.
Emanation 16.
Engel 61, 106, 186.
Enthusiasmus 15, 18, 99, 133, 280.
Erfahrbarkeit des Glaubens 2, 106ff., 130.
Erfahrbarkeit des neuen Lebens 2, 144ff., 150ff., 169f.

Erlanger Schule 2, 111, 130.
Erotik 15f., 42, 46f., 61, 104, 146, 155, 160, 180, 253, 278.
Erweckungsbewegung 5, 7, 127, 141[1], 251, 254, 267, 295.
Erziehung 232, 239, 293.
Eschatologie VIII, 3, 5, 46, 69, 71, 89f., 136, 157, 163, 165f., 179, 195, 200, 222, 235, 280, 291f., 296.
Exegese, pneumatische 213.
Exerzitien 12, 59, 71, 204, 226, 278.
Evolutionismus 68[2], 110, 113, 272f.

Fasten 12, 205, 217, 223[2], 225, 227, 234.
fides implicita, explicita 106.
finitum non capax infiniti, c.f. 130, 132[2], 137.
Freimaurer 12, 66.
Fürbitte 60[3], 210.
Furcht Gottes 51, 197f., 201, 240.

Gebet 6, 48f., 50, 60[3], 146, 155, 164, 203ff., 225, 227, 234, 247, 250, 253f., 269, 276f., 279, 289f., 293, 296f.
Gedankensünden 241f.
Gefühle 15f., 19, 21, 48, 50, 106f., 154f., 280.
Gehorsam 195f., 202, 267, 286.
Geistesleitung 151f., 212, 218.
Gemeinschaftstheologie 3, 5, 7, 125f.
Gericht nach den Werken 35, 181, 198f., 222.
Geschichtsphilosophie 26f., 157, 167, 212, 294.
Gesetz 34f., 150f., 266f., 274f.
Gewissen 32, 35, 37f., 50, 57, 63, 212, 297.
Glaube 54[1], 103ff., 135, 143f., 145, 148[2], 173.
Gnesiolutheraner 175, 264.
Gnosis 4, 41, 53, 69[2], 78.
Gnosis, christliche 156ff.
Gotteshaß 179, 246.

Heiligenverehrung 13, 168f., 188.
Heiliger Geist 117f., 120f., 122, 131, 142, 144ff., 148, 182, 184, 190, 203f., 211, 213, 240, 242, 280, 294.
Heilsgewißheit 79, 83f., 258, 272.
Hellenismus 23, 67, 69f., 88.
Historismus 139.
Humanismus 91, 286.

Idealismus, deutscher 24ff., 57f., 166f., 278.
Illusionismus 106, 130, 251.
imitatio Christi 191f.
Immanenz Gottes 2, 48[2], 70[2], 107, 110, 128ff., 131ff., 137ff.
Imperativ, kategorischer 56.
Individualismus 42, 88, 166, 210.
Inkarnation 69, 76, 131, 165, 236.
Intellektualismus 53, 142.
Islam 66, 95, 99.
Jugendbewegung 6ff., 16, 61, 161, 224.

Katholizismus 1, 13, 14[1], 19, 24[1], 38, 42, 91, 99, 125, 127, 139, 150, 161, 187f., 199, 237, 238[1], 260, 278, 290.
Keuschheit 221, 276.
Kindertaufe 86f.
Kirche 3, 6, 99, 112, 210f., 227, 229f., 233, 297.
Kirchenjahr 233.
Kirchenlied 79f., 165[1], 258, 289.
Kondeszendenz Gottes 133f.
Konkordienformel 38, 64, 133, 175, 182, 252, 262[4], 263[1], 264f.
Körperkultur 16, 47, 224.
Kreuz Christi VII, 63f., 82, 105, 116, 134, 136, 181, 193, 279.
Kritizismus 55, 57, 129f., 132, 142.
Kryptocalvinismus 139.
Kultur 3, 12f., 283, 293f.
Kultus 3, 6, 29, 63, 73, 88, 104, 159[1], 162, 206f., 234.
Kunst 15f., 20f., 29, 40, 162[3], 166, 233f., 258.

Leben-Jesu-Forschung 65f., 193f.
Lebensreform 3, 13, 66, 224.
Leiblichkeit 15f., 41f., 43[1], 46f., 158, 166f., 168[1], 221f., 224, 293f.
Libertinismus 43, 150, 225, 264, 283f., 287.
Liturgie 6, 234, 258, 281.
Luthertum 2, 3, 5, 7, 36f., 45, 49, 57, 78f., 86, 91, 93f., 98f., 108f., 122ff., 131, 133f., 137f., 139f., 141[1], 162f., 165[1], 167, 173, 198, 201f., 205f., 216, 218, 229, 233f., 258, 266f., 289, 296.

Mammon 220, 231, 243, 248, 251.
Marcionismus 41f., 114, 161f., 164f.

Meditation 28, 162, 208, 209, 212.
Metanoetik 4, 22ff., 147, 149, 156ff., 165, 212f., 247f.
Metaphysik 23, 25, 27, 29, 55, 73, 94, 129, 157.
Methodismus 3, 5, 100, 125, 278.
Mission, äußere VII, 3, 6, 50, 70[2], 74[2], 95ff., 131, 153f., 225[2], 226, 254, 271, 281.
Mission, innere 6, 95, 154, 228, 230, 281, 283.
Moralismus VIII, 11ff., 32ff., 56, 66, 85, 101f., 117, 130, 139, 145, 188, 224f., 274, 279, 282, 296.
Musik 15, 16[1], 61f., 104, 162, 165[1], 221.
Mysterien V, 18, 28, 62, 67, 70, 74[2], 88, 90, 115.
Mystik VIII, 2, 4, 11, 17ff., 47ff., 66f., 112[1], 122[2], 129, 135f., 140, 143, 146, 203, 277, 291, 296.
Mystik des Glaubens 2, 49, 116[1], 135, 137[2], 138[1], 142f.
Mythos 26f., 75.

Natur 41ff., 51f., 60, 131, 154, 158, 160ff., 163[1] und [2], 224, 293f.
Naturalismus 15ff., 40, 46f., 50, 62.
Naturphilosophie 17, 24, 129, 139, 160, 165, 167, 212f.
Neuplatonismus 18, 19, 23, 36, 166.
Neuprotestantismus 12, 78, 150, 219.
Nominalismus 36f., 54f., 122[1].
Nomismus 12f., 32, 34, 36, 116, 139, 150f., 162, 224f.

Offenbarung IX, 70f., 74, 79, 97, 105, 131f., 134, 164.
Okkultismus 59[3], 60[2], 280.
ordo salutis V, 124, 183.

Pantheismus 18, 20, 48[2], 50, 70[2], 129, 131, 159, 167.
Passah 89f.
Passionsgeschichte 193f.
pecca fortiter 275.
Pelagianismus 91f., 173f.
Pfingstbewegung 120[2], 126f., 288.
Philippisten 122[2], 174f., 264.
Physiognomik 168[1], 214[3].
Pietismus VIII, 2, 5, 100, 122[2], 130, 138, 140f., 147, 218, 234, 260, 278, 284, 289.
Platonismus 24, 41f., 52f., 159[1], 206, 222.
Polarität 25, 57.
Postulat 25, 55, 57f.
Prädestination 91ff., 98, 173, 257, 282.
Predigt 6, 134, 290f., 292f., 297.
Privatbeichte 261f.
Propaganda 103, 281.
Psychoanalyse 68[2], 262.
Puritanismus 139, 161, 162[2].

Quietismus 106, 110[1], 129, 178, 196, 282, 290.

Rationalismus 23, 52f., 101, 142, 146[2].
Realpräsenz VII, 131f., 133, 139ff.
Reformierte Theologie VII, 91, 93f., 98, 130, 137[1], 139, 141[1] und [2], 161f., 173, 201.
Reich Gottes 3, 6, 12, 136, 183, 280.
Relativismus 56f., 101, 151.
Romantik VIII, 4, 8, 15, 47, 131, 146, 161, 280.

Sakrament 3, 19, 161, 164[1], 280.
Scholastik 23f., 53, 78, 166.
Schöpfung 44f., 46, 118, 131, 157, 161, 166, 280.
Schwärmer VII, 41f., 66, 78, 93, 108, 131, 133, 142, 165, 222, 234, 286, 296.
Seelenvorstellung 18, 41f., 49, 60, 117, 166, 222.
Seelsorge 6, 87[4], 151, 205, 214, 217, 239, 250, 293, 297.
Sitte 233f., 289.
Sozialethik 230ff.
Sphärenmusik 60.
Sportbewegung 16, 46, 131.
Sprachphilosophie 105, 124, 213.
Stoa 12, 43[2], 45, 154, 272.
Subjektivismus 104f., 106ff., 147.
Sünde VIII, 13, 25, 35, 37ff., 40, 58, 71, 76, 126, 136, 148, 156, 172, 176, 186, 203, 211, 222, 227, 237, 256, 270.
Sünden 179f., 211, 219ff., 237ff., 275.
Sündenbann 248f., 251.
Sündenvergebung 60, 62[1], 64, 70f., 77, 82, 118, 216, 251, 271.
syllogismus practicus 265.
Symbolgedanke 159f., 163, 164[1] und [2], 233[1].
Synagoge 12, 32, 34, 293.

Synergismus 13, 35f., 78, 174f., 182f., 264.
Synkretismus 66f., 97, 132.

Taufe 3, 80[1], 84ff., 100, 120[2], 256, 260, 265, 279, 283, 289.
Terminismus 260.
theologia irregenitorum 87, 276.
Theosophie 40f., 139, 238.
Theozentrische Theologie 110[2], 111, 120[1].
Thomismus 24, 53, 64, 165, 174.
Tod 10, 43[2], 44f., 47, 50, 166, 199f.
Toleranz 88.
Transzendenz Gottes 2, 51f., 55, 111, 129ff., 139, 291.

Unglaube 64, 106, 176f., 179, 181, 183, 250f., 256.
unio mystica 21, 85, 90, 140ff.
Unsterblichkeit der Seele 88.

Vater unser 128.
Vegetarismus 13, 224f.
Verdammnis ewige 94, 179, 236, 257.
Verlierbarkeit des Glaubens 135f., 182, 197, 216f., 272.
Versuchung 238[1], 239f., 250.
vis inertiae 255f.
Vitalität 15f., 46f., 117, 168[1].
Volk 42, 293f., 297.
Volkskirche 87.
Vollkommenheit, christliche 40[2], 272.

Wahlfreiheit 176f., 180, 257.
Werk Christi 72, 81ff., 85f., 90, 268, 272f.
Wiederbringung aller Dinge 94.
Wiedererlangbarkeit des Glaubens 259f.
Wiedergeburt 3, 173, 178, 183, 191, 254.
Wiederverkörperung 63.
Willensfreiheit 91f., 171ff.
Wort Gottes 19, 105, 133, 147, 152, 158, 176, 179, 193, 196, 209, 230, 233, 250, 295, 297.

Zauberei 243, 262.
Zeitproblem 38f., 69, 114, 118, 207.
Zeremonien 225, 286.
Zivilisation 102, 281.
Zorn Gottes 35, 37[1], 196, 199, 243.
Zucht 208, 216ff., 269, 289.

Namenregister umseitig

Namenregister.

Aaron 94[3].
Abraham 48, 90, 117.
Absalom 248.
Adam 115, 156, 163, 176, 177[1], 203, 246.
Adonis 67.
Agricola 37[2], 286.
Agrippa 181.
d'Ailly 37.
Albani, Joh. 188[1].
Alexander d. Gr. 73[1].
Alexander Halesius 23.
Alexander Severus 67.
Allwohn 159[1].
Althaus, P. d. Ältere 84[1], 140[1], 141[1].
Althaus, P. d. Jüngere VII, 20[1], 43[2], 45[1], 54[1], 63[1], 67[4], 72[2], 103[2], 111[1], 136[1], 138[1], 142, 143[1], 149[3], 164[2], 168[1], 179[2], 198[3], 214[4], 220[1], 221[1], 230[2], 239, 290, 292[2].
Ambrosius 42.
Amnon 248.
Amsdorf 264.
Amos 69.
Ananias 220.
Anrich, G. 67[1].
Anselm v. Canterbury 32, 36, 120[2].
Apollonius v. Thyana 41, 67.
Aristoteles 54.
Arndt, Joh. 140, 165[1].
Arnold, G. 141[1].
Artemis 40.
Aschôka 95[1].
Asmussen 5[1].
Astarte 40.
Attis 67, 88.
Auberlen 5.
Augustin 23, 24[1], 36, 78, 87[3], 88, 91, 122, 164, 170, 172, 186[2], 188, 199[1], 205, 249[2], 255, 277.

Baader 2, 167, 238.
Baal (Belial) 40, 251, 271.
Bach 61, 165, 258.
Bachmann 63[1], 94[2], [4], 132[1], 190[1].
Baethgen 238[1].
Barth, Hr. 54[1], 56[1].
Barth, K. VIII, 5, 7, 23[1], 58[2], 63, 68[2], 93, 94, 103[2], 107, 107[1] (108), 117[4], 130, 132[1], 137, 143, 169[1], 170[1], 172[2], 178[1], 183[1], 194[1], [3], 201[1], 235[1], 277[1], 283, 284[1], 289, 292, 294[1].
Basilides 41.
Bauer 190[1].
Bechmann 42.
Beck, J. T. 5, 9, 121, 146[2], 173, 194[1], 223[2], 249[1], 278[3], 279.
Beckh 67[3].
Behringer 238[1].
Bengel 5, 138[2], 168[1], 169, 214[3], 281.
Benjamin 34.
Bernhard 19, 20, 140, 205.
Bertholet 18[1].
Bertram 194[1].
Besser 200[1].
Beth 66, 142.
Beza 100.
Bezzel 87[2], 110, 134, 141, 168[1], 179[2], 200, 202[2], 208, 211[1], 240[2], 244, 249[4], 290.
Biedermann 27[3], 110.
Biel 37.
Blanke 43[2], 105[2].
Blavatsky 28.
Blum 5[1].
Blumhardt, J. Chr. 5, 37[2], 121, 153, 169, 224[2], 261.
Bock 67[3].
Bodelschwingh 168[1], 228[1].
Böhlig 76[1].
Böhme, J. 2, 41, 48[2], 173, 238, 270[2] (271).
Böhmer 36[1], 49[3], 112[1], 162[2].
Böse 260.
Bohlin 7, 108[2], 142[1].
Bonaventura 23, 49, 135.
Bonsels 16.
Bonus 129.
Boos, M. 37[2].
Bornkamm 81[3], 140[1], 270[2] (271).
Bousset, W. 33[1], 67[1], 72[2].
Bruhn 58[2], 131.
Brunner, E. VIII, 2, 15[1], 17, 19[2], 21[1], 25, 26[2], 30[1], [2], [3], 54[1], 56, 68[2], 103[2], 105, 107[1], 108[1], 120[1], 130, 135, 137, 141[2], 143, 145, 194[1].
Brunstäd 4, 132[2].
Bry 1.
Buber 20[4].
Buchwald 49[4], 108[1], 132[1], 152[1], 287[1].
Buddha 41, 45, 51[1], 95.
Büchsel 117[3], 118[1], 156[2].
Bultmann 68[2], 104[3], 113[1], 194[1], 215[1].
Burk 163[2].

Calov 284[2].
Calvin 54, 93, 108[2] (109), 137, 162[2], 182[1], 183, 189, 194[3], 201, 206, 224, 245[4], 270, 271[1], 284[1].
Campanus 287.
Carey, W. 100[2].
Carpzov 284[2].
Chamberlain 48[2].
Chemnitz 141.
Christlieb 5.
Claudius 51, 165, 234.
Clemen, O. 193[1].
Coke, Th. 100[2].
Confucius 12.
Cordier 6, 8[1], [2].
Cornelius 252.
Cremer, E. 128[1].
Cremer, H. 7, 75[3], 122.
Culmann 2, 167, 190[1], 208[4], 228[1], 238, 239[1], 240, 247.
Cyprian 205.

Dacqué 60[2].
Dallmeyer 5[1].
Dannholz 154[2].
Darby 126, 267.
David 181, 242, 248.
Decius 79.
Dehmel 165.
Deinzer 190[1].
Deißmann 142.
Deißner 116[1], 132.
Delekat 2.
Delitzsch 289.
Deskartes 22.
Deussen 18[1], 70[2].
Dibelius, M. 4.
Dilthey 27[3], 161[2].
Dinter 48[2], 66.
Dionysius Areopagita 129, 140.
Dörries, B. 5[1], 284[1].
Doldinger 67[3].
Dorner, J. A. 121.
Dostojewski 47.
Drews, A. 66.
Drews, Pl. 98[1].
Dürer 165, 258.
Duns Scotus 36.

Eber 165[1].
Ebner 105.
Eckehart 30, 48[2], 104[1].
Ehrenberg 23[1].
Eichhorn 119[2].
Eichrodt 96[1].
Eisenhuth 23[2].
Elert, W. VIII, 23[1]. 27[3], 39[1], 56[2], 94[4], 106[1], 111[1], 132[1], 146[4], 155[2], 167[3], 239, 283.
Elias 193.
Ellwein 5[1].
Epiktet 43[2], 67.
Erasmus 38, 54, 56, 91, 141[1].
Eva 177[1], 246.
Evagrius Ponticus 238[1].

Fabianke 5[1].
Falke 2[1].
Fechner, G. Th. 160.
Feine, Pl. 34[2], 117[3], 118[1].
Felix 181.
Fendt 224[1].
Feuerbach 68[2], 130.
Fezer 290[1].
Fichte 12, 25, 27, 30, 48[2], 54, 57, 107, 166, 167, 278.
Ficker, J. 111[2], 208, [1], [2].
Finney 7.
Fischer, K. 164[2].
Fleisch 267[1].
Flemming, Pl. 79, 80.
Foerster, Fr. W. 2, 12, 174[1], 224.
Franck, Seb. 19, 30.
Francke, A. H. 100.
Francke, K. 147[2], 166[1], 240[3].
Frank 2, 38[1], 110, 130, 137[2], 167[3], 276[2], 289.
Frick, H. 5[1], 103[1].
Frick, R. 291[1].
Fricke, O. 164[2].
Frieling 67[3].
Fuchs 5[1].

Gamaliel 73. .
Gellert 165.
Gennrich 120[2], 138[1].
George, St. 15.
Gerhard, Joh. 93, 100, 133[3], 141, 205.
Gerhardt, P. 51, 79, 135[1], 163, 165, 204, 289, 297.
Gerson 37.
Gertrud, d. h. 135[1].
Geyer, Chr. 5[1], 15[2].
Giordano Bruno 26.
Girgensohn, K. 20[4], 133[1].
Goebel 5[1].
Göpfert 238[1].
Goethe 14, 24, 25, 28, 50, 101, 129, 131, 160, 162, 164[1], 165.
Götz 208[1].
Gogarten, Fr. 3[1], 5, 7, 13[1], 92[1], 94[4], 105[2], 107, 130, 137, 147, 148[2], 149, 217[2], 226[1], 283, 290, 292.
Graul, K. 18[1].
Grisebach 2.
Grössel 98[1], 100[1].
Grützmacher, R. H. 137[2], 167[3], 259[2].
Guardini 233.
Gunkel 84[1], 132.
Guthe 40[3].
Gutmann 99[1], 233.
Guyon, v. 135.

Habermann 141.
Hadorn 141[1].
Hadrian 73[1].
Haecker 24[1].
Hagar 58.
Hahn, J. M. 41, 225[2].
Hahn, Traug. 87[4].
Hamann 75[2], 105, 134.
Hamberger 167.
Harleß 168[1], 207[1], 238, 239[1] 257, 278[2], 289.
Harms 169, 207, 278.
Harnack, A. v. 188[1], 199[1], 249[3], 256.
Harnack, Theod. 80, 93, 138[1], 147[1], 179[1], 201[2], 274[1], 287[3].
Hartenstein 103[2].
Hartmann 5[4].
Hauck, Alb. 146[3].
Hauer 60[2].
Hauge 261.

Heermann 135[1], 165[1].
Hegel 25, 27, 29, 54[1], 57, 68, 130, 158, 173.
Heiler 20[2], 21[2], 42[2], 48, 50[2], 67[4], 68, 71[1], 135[1], 142, 210[1].
Heim, K. VIII, 3[2], 5[1], 19[3], 22[2], 23, 25[1], 36[1], 39[1], 52, 54, 55, 56, 57, 58, 67[4], 69[4], 94[4], 103[2], 111[1], 144, 158, 169[1], 198[1], 223[1], 225[2], 228, 239, 245, 251[1], 272[1], 285[1], 290, 291[1].
Heinr. v. Laufenberg 61.
Heinzelmann 2, 111[1], 143.
Heitmann 159[1].
Heitmüller 88[1].
Hemleben 67[3].
Hempel 21[3].
Henſe 238[1].
Herberger 141, 165[1].
Herder 27, 68, 158.
Hering 138[1].
Hermann, R. 173[1]. 186[2], 213.
Hermelink 24[1].
Herodes 181.
Herpel 60[1].
Herzog 138[2].
Hieronymus 13[2], 42, 86.
Hilbert 208[4].
Hildebrand 39.
Hillel 73.
Hiob 32, 36, 44, 197.
Hirſch, E. 12[2], 22[1], 36[1], 37, 43[2], 54[2], 67[2], 105[2], 122, 124, 125, 167[2], 203[2], 210, 212, 215[1], 277, 279[1].
Hofacker 169, 261.
Hofmann 110, 130, 167, 278[2], 289.
Hollaz 144.
Holl, K. 16[3], 19[4], 27[2], 36[1], 49[4], 70[3], 79[2], 81, 82, 83[1], 84, 98, 99, 112, 122, 126, 152[1], 206[2], 227[2], 262[1], 268[1], 273, 277, 286[1].
Holtzmann, O. 66.
Hoppe 140[1].
Huch, Ric. 25[2].
Jäckh 224[2].
Jahwe 69, 253[1].
Jakob 96.
Jakobus 53, 235, 253, 261.
Jellinghaus 120[2], 125, 126, 127, 288.
Jeremia 36.
Jeremias, A. 67[4]. 70[2].
Jeſaja 40[1], 48, 69.
Ignatius 88.
Ihmels, L. 108[2], 110, 111, 119[1], 120[2], 130, 134[1], 139[1], 207[2], 209[1], 266[2], 290.
Joel, K. 17.
Johannes (Evang.) VII., 27, 53, 78, 117[3], 152[1].
Johannes d. T. 36, 114, 117, 181, 261.
Johannes Klimakus 17[3].
Jona 96.
Jordan 65[1].
Irenäus 67[1].
Iſrael 177[1].
Judas 244.
Julian Apoſtata 67.
Juſtin 88.

Kähler 103, 110, 148[3], 168[1], 190, 194[2], 210, 211, 214, 216, 241[1], 255.
Kalb 127[1].
Kalbe 8.
Kalthoff 66.
Kant 12, 14, 25, 29, 54, 55, 56, 57, 75[2], 129, 131, 166, 167, 279, 282.
Karlſtadt 49, 93, 287.
Karwehl 8.
Katharina 135.
Kauſch 168[1].
Kautſky 66.
Kawerau 98[1].
Keller 165.
Kempf 45.
Keyſerling 164[1].
Keyſſer 154[2].
Kierkegaard 2, 12[1], 38[2], 39[1], 54, 56[1], 62, 108[2] (109), 170[2], 200, 219, 239[2], 249[2].
Kittel, G. 33[3], 68[1], 69[1], 70[3].
Klagges 48[2].
Klein 21[4].
Klostermann, E. 114[3].
Knappe 5[1], 284[1].
Knittermeyer 167[3].
Köberle, A. 23[2], 41[1], 72[1], 161[1].
Köberle, J. 33[2].
König, E. 89[1].
König, Sam. 141[1].
Koepp 4, 140[1], 142, 143[1].
Köſtlin 163[2], 164.
Kohlbrügge 5.
Konſtantin 95[1].
Krafft 146[2].
Kreſſel 165[1].
Kübel 121[1].
Künneth 239[2].
Kuroſaki 50.
Kurras 67[3].

Labadie 140.
Lachmann 98[1].
Lagarde 27[2], 48[2], 129.
Lange 130.
Langenfaß 8[2].
Laotſe 30, 68, 160.
Larſen 160.
Lauerer 134[1], 205[2], 207[3].
Lazarus 204.
Lehmann, W. 19.
Lehmann-Iſſel 62[1].
Lejeune 37[2], 169[2], 224[2].
Leipoldt, Joh. 65[1], 84[1].
Leſſing, G. E. 23, 27, 68[2], 101, 158.
Leſſing, Theod. 158.
Levi 252.
Lhotzky 121.
Lienhardt 8.
Lobſtein 284[1].
Löber 208[4].
Löhe 51, 141, 165, 169, 200, 205, 206[1], 208, 216, 233, 262, 278[2], 289.
Löns 16[2].
Löſcher 141.
Loew 164[2].

Lohmeyer 69[3].
Lomer 66.
Loofs 79[2], 119[2].
Ludwig 62[1].
Lütgert 49[2], 278[2].
Lüttichau 7.
Luthardt 172, 259[2].
Luther VII, 2, 3, 5[1], 7, 8, 13[3], 19[4], 25[2], 27, 29[1], 32, 36, 37, 39, 40, 42[1], 43[2], 49, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58[3], 60, 61, 70[4], 77[1], 78, 80, 81, 82, 84[1], 86, 87, 91, 92, 93, 94[4], 98, 99, 108 (109), 111, 112[1], 122, 124, 125, 126, 130, 132[1], 134, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 148, 150, 152[1], 153[1], 158 162, 163, 164, 165, 168, 170, 174, 177[1, 2], 179, 185[2], 186[2], 187, 188, 189, 190, 192, 193[1], 199[2], 201, 202[1], 203, 205, 206[2], 207, 208, 209, 210[2], 213, 214[2], 215, 217, 223, 224, 225, 226, 227, 233, 239, 245[4], 253, 257, 258, 261[2], 262, 266, 269[1], 271, 274, 275, 276[2], 277, 279, 280, 284, 286, 287, 288, 296, 297.
Lutz 141[1].

Magna Mater 40.
Major 264, 265.
Mani 41.
Marduk 67.
Marheineke 27[3].
Maria 203.
Mark Aurel 52, 67.
Martensen 139, 162, 167, 197, 238, 239[1].
Matthäus 114[3].
Matthesius 165[1].
Maupassant 47.
Mayer 246[2].
Mechthild 20.
Meister Peter 205, 207.
Melanchthon 98, 122, 123, 124, 125, 138, 171, 174.
Menius 264.
Mensching 137[3].
Merz 36[1], 61[2], 67[3], 70[4].
Meyfarth 165[1].
Michael 61, 62, 186.
Michaelis, G. 102[1].
Michaelis, O. 98[1].
Mirbt 98[1].
Mithras 88.
Mittring 116[1].
Moderfohn 2.
Mohammed 190.
Mommsen 88.
Monod 7.
Moody 7.
Moses 69, 89, 94[3], 184, 274.
Mott 7.
Müller, A. D. 224[3], 249[3].
Müller, Gg. 7.
Müller, H. M. 5[1], 81[3].
Müller, Joh. 121, 237, 238[1], 249[1], 277[2].
Müller, Jul. 121[1].
Müller, J. T. 38[1], 64[1], 86, 261[2], 262[3].
Müller, K. 5[1], 77[1], 108[2] (109), 137[1].
Müller, M. 68, 95[1].
Münzer 19, 49, 93, 287.
Murawski 238[1].
Mutz 238[1].

Nathan 181.
Nathan d. W. 101.
Neander 121[1].
Newman 24[1].
Nicolai, Ph. 141.
Niebergall 223[1].
Niethammer 278[2].
Nietzsche 15, 16[3], 50.
Nikodemus 34.
Nitsch 200[1].
Nitzsch 121[1].
Novalis 162.

Oepke 5[1], 23[1], 74[2], 84[1], 88[1].
Oetinger 60[1], 105, 241[1], 246[2].
Okkam 36, 122.
Olearius 79.
Orelli 68[2], 95[1].
Origenes 41, 88, 205.
Orpheus 67.
Osiander 78, 105, 122, 123, 124, 125.
Osiris 67, 75.
Ostertag 29[1].
Otto, R. 68, 103[2], 105[1], 142, 250[2].
Pascal 24[1].
Paul 280.
Pauli 5[1].
Paulus (Apostel) VII, 5, 27, 31, 32, 34, 35, 36, 37[1], 39, 43[2], 44, 49, 52, 53, 62, 67, 75, 76, 78, 85, 88, 91, 92[2], 94[3], 97, 98, 108[2], 114[2], 115, 116[1], 117[3], 118, 132, 138[3], 141[1], 168[1], 170, 171, 180, 181, 183, 184[1], 186, 192, 194, 197, 198, 201, 205, 212, 219, 225, 231, 234, 252, 253, 257, 261, 267, 274, 277, 285, 286, 293[2].
Paulus, R. 4, 27[1].
Pelagius 13[2].
Peterson 4, 105[2], 143.
Petrus 32, 34, 108[2], 138[1], 146[3], 191, 192, 256.
Pfeffinger 174.
Pfleiderer 68.
Phädon 41.
Philippi 93, 121[1], 141.
Philo 41.
Pico della Mirandola 124.
Pilatus 21[4], 244.
Piper 239.
Plato 25, 36, 41, 52.
Plitt 98[1].
Plotin 30, 41, 52.
Poehlmann 160[1].
Polz 238[1].
Prätorius 141.
Preger 167, 174.
Preuß, H. 13[3], 65[1], 162[3], 165[1].
Procksch 70[2].
Proklus 41.

Prümmer 238[1].
Przywara 104[1].
Pückler 7.
Pythagoras 41.

Quell 43[2].
Quenstedt 141.

Rade 81[3], 225[1].
Rappard 7.
Rasmussen 66.
Raumer, v. 278[2].
Rechenberg 260.
Reitzenstein 67[1], 88.
Renan 66.
Rendtorff 84[1].
Reuchlin 124.
Richstätter 104[1].
Richter, Chr. Fr. 168[1].
Richter, Jul. 100[3], 103[2], 228[2].
Rieger 5, 169.
Riemer 213.
Rilke 18[3].
Ritschl, A. 12, 29, 140, 237, 239, 282.
Ritschl, O. 81[3], 119[2], 123, 140[1].
Rittelmeyer 2[2], 5[1], 61[1], 67[3], 114.
Rocholl 141, 167.
Röttger 65[1].
Rosenius 288.
Rosenstock 233[1].
Roth, v. 278[2].
Rothe, R. 168[1], 239.
Rothkirch, v. 7.
Rousseau 15.
Rückert 125.
Rupprecht 110[1], 134, 179[2], 200[3], 202[2], 211[1], 240[2].
Rust 138[1].
Ruttenbeck 23[2].
Ruysbroek 19.

Sapphira 220.
Sartorius 166, 167.
Saul 248.
Saulus, s. Paulus
Saussaye de La 95[1].
Savonarola 39.
Schaeder, E. 27[3], 56[1], 110, 112, 116[1], 120[1], 140[1], 142, 143[1], 194[1].
Schammai 73.
Schaden 167.
Scheeben 238[1].
Scheler 24[1].
Schelling 2, 24, 27, 54[1], 167, 173.
Schenkel 141[2].
Schiller 14, 101, 202.
Schindler 238[1].
Schlatter, A. 5[1], 43[1], 46[2], 49[1], 52, 53, 54, 65[1], 70[1], 73[1], 76[1], 85[1], 88, 98[2], 106[1], 107, 112, 120[1], 145[1], 146[2], 149[2], 152[1], 155[1], 158[1], 163[1], 167, 173, 177[2], 182[2], 201, 215, 224[3], 227[3], 228, 229[1], 239, 244[1], 245[2], 259[1], 261[3], [4], 266, 276[1], 285, 290, 291.
Schleiermacher 2, 15, 19[3], 25, 26, 27, 29, 57, 78, 104[1], 105, 107, 110, 111, 162, 294.
Schlümbach 7.
Schlunk 98[1], 102[1], 103[2], 225[2].
Schmid, H. 79[4], 141[3], 238[2], 264[1].
Schmidt, Herm. 233[1].
Schmidt, H. W. 132[2], 143.
Schmidt, K. 282[2].
Schmidt, K. L. 88[1], 90.
Schmitz 3[2], 43[2], 116[1].
Schmolck 165[1].
Schniewind 71[2].
Schöffel 143[1].
Schoell 270[1].
Schopenhauer 158.
Schreiner 159[1], 230[1].
Schrenk, E. 5.
Schrenk, G. 278[3].
Schubert, G. H. v. 146[2], 167, 278[2].
Schüch 238[1].
Schumann 17, 143.
Schwartzkopff 228[1].
Schweitzer, A. 5[1], 65[1], 66, 142, 165[1], 232[1].
Schwenkfeld 19, 78, 141[1].
Scriver 100.
Seeberg, R. 121[1].
Seitz 210[1] (211).
Sell 101[1].
Seneca 45.
Servet 287.
Seuse 19, 20[3].
Shakespeare 193.
Siebeck 68.
Silesius, Ang. 18, 104[1].
Simon Magus 220.
Sinclair 16.
Sirach 200.
Skotus Erigena 41.
Smith 127.
Söderblom 5[1], 142.
Sokrates 67.
Sommerlath 116[1], 142, 143[1], 154[1], 184[1].
Spalatin 137[2].
Speemann 70[2].
Spener, Ph. J. 100. 259, 260.
Spengler 65, 158.
Spenlein 135.
Speratus 79.
Spiero 65[1].
Spinoza 22, 24, 28, 129, 130, 164[1].
Sprenger 116[1].
Spurgeon 7.
Stählin, Ad. 167.
Stählin, Leonh. 167.
Stählin, Wilh. 8, 59, 224[3].
Stahl, F. J. 139[2], 167, 177[2], 178, 284[2].
Stange, C. 37[3], 43[2], 56, 72[3], 87[4], 90[2], 119[2], 250[1], 282[2].
Stange, E. 7.
Steffens 167.
Steiner, R. 28, 30, 60, 67, 129, 239.
Steinhofer 5.
Stephan 12[1], 81[3], 129, 143[1].
Stephanus 168[1], 181, 256.
Stolzenburg 28[1].

Strasser 154[2], 162[3].
Strauch 94[1].
Strauß, D. Fr. 45, 66.
Strigel 174.
Strindberg 16[3], 47.
Sundar Singh 50, 210[1].
Swedenborg 59[3].

Tauler 19, 49, 140, 165[1], 205.
Taylor 7, 100[2].
Tersteegen 146[2].
Tertullian 42, 205.
Thamuz 67.
Theresa 17[3], 20, 42[1], 135.
Thieme 81[2], 83[1], [2], 119[2], 189[1], 227[1].
Thiersch 278[3].
Tholuck 237[1].
Thomas 36, 78, 165, 238[1].
Thomas a Kempis 140, 205.
Thomas, W. 224[3].
Thomasius 93, 141.
Thurneysen 169[2], 293[1].
Tillich 5[1], 6, 8, 60[2], 159[1], 227.
Titius 16[4].
Tolstoi 12, 190.
Traub 28[1], 81[3], 194[1].
Troeltsch 27[3], 68, 104[1], 110, 161[2].

Vaihinger 57, 130.
Veit, Dietrich 50.
Vermeil 168[1].
Vilmar 141, 156, 166, 167, 168[1], 176, 177[1], 208[4], 238, 239, 242, 245[3], 248[1], 268, 269, 289.
Vollrath 105[2], 133[2].
Volz 69[1], 89[1].

Wachter, v. 5[1].
Wacker 140[1].
Wagner, R. 15, 16[1], 20, 29.
Waldes (Petrus) 39.
Walther 81[2], 227[1].
Wapler 167.
Warko 119[2].
Warneck, Gust. 97[1], 98[1].
Warneck, Joh. 97[1].
Weber, H. E. 2, 116[1], 142, 143, 282[1].
Weber, M. 161, 162.
Wehrung 5[1].
Weigel, Val. 19, 78, 140.
Weinel 65[1], 114.
Weiß 66[1].
Weller, G. 158[1].
Weller, Hier. 224[1].
Weltz, v. 100.
Werfel 114[2].
Werner, Gust. 271.
Werner, M. 5[1].
Wernle 114, 141[1].
Wesley 100[2], 126.
Wessel, Joh. 39.
Wichern 230.
Wiegand 24[2].
Winkler 104[3].
Wittig 65[1].
Wrede, W. 67.
Wünsch 81[3].

Zachäus 149, 227, 262.
Zahn, Th. 114[3], 165[1].
Zarathustra (Zoroaster) 41, 68.
Zezschwitz 289.
Ziegler 167.
Zinzendorf 20, 99, 100, 141[1].
Zöckler 238[1].
Zündel 149[1], 293[2].
Zwingli 141[1].

COLUMBIA
UNIVERSITY
LIBRARY

Althaus, Prof. D. Paul, Das Erlebnis der Kirche. 2. Auflage ..... M. —.80
— Christentum und Kultur..... M. —.80
v. Bezzel, D. Dr. Herm., Dienst und Opfer. Ein Jahrgang Epistelpredigten. 2 Bände. 3. Auflage ..... geb. M. 12.50
Elert, Prof. D. Werner, Dogma, Ethos, Pathos. Dreierlei Christentum M. —.60
Feine, Prof. D. Dr. Paul, Die Gestalt des apostolischen Glaubensbekenntnisses in der Zeit des neuen Testaments ..... M. 7.50
Girgensohn, Prof. D. Dr. Karl, Sechs Predigten..... kart. M. 3.—
Ihmels, Landesbischof D. Ludwig, Was für Pfarrer erfordert unsere Zeit?..... M. —.90
— Die tägliche Vergebung der Sünden. 2. Auflage ..... kart. M. 1.50
Jelke, Prof. D. Dr. Robert (Herausgeber), Das Erbe Martin Luthers und die gegenwärtige theologische Forschung. Theologische Abhandlungen D. Ludwig Ihmels zum siebzigsten Geburtstag, 29. Juni 1928, dargebracht von Freunden und Schülern (VIII- 463 S. gr. 8).... M. 18.—
..... geb. M. 20.—
Bei Sammelbestellungen (Bezug von 5 Exemplaren ab) ermäßigt sich der Preis auf..... M. 15.— bzw. M. 17.—
Die Sammlung bietet einen umfassenden Einblick in die Werkstatt der evangelischen Gegenwartstheologie. Die mannigfaltigsten Fragen (biblische, historische, praktische Theologie; Dogmatik; Ethik) werden von 24 bedeutenden Gelehrten erörtert.
Laible, D. Wilh., Vom Reiche Gottes nach Worten Jesu.... kart. M. 1.80
— Evangelium für jeden Tag. I. Band: Die festliche Hälfte; II. Band: Die festlose Hälfte des Kirchenjahres. Volksausgabe ..... geb. je M. 3.75
Leipoldt, Prof. D. Dr. Joh., Evangelisches und katholisches Jesusbild ..... steif brosch. M. 3.20
— Vom Jesusbilde der Gegenwart. 2., völlig umgearb. Auflage ... M. 15.—
..... geb. M. 16.50
Inhalt: Schönheit und Stimmung — Soziales und Sozialistisches — Aus der Welt der Ärzte — Ellen Key und der Monismus — Aus der katholischen Kirche — Dostojewskij und der russische Christus.
— Hat Jesus gelebt?..... M. —.60
— Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte Mit 3 Abbildg. ..... M. 2.50
Leube, Lic. Dr. Hans, Die Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie. ..... M. 4.50
..... geb. M. 5.50
Oepke, Prof. D. Albrecht, Karl Barth und die Mystik. Mit einer Stammtafelskizze und drei Diagrammen..... steif brosch. M. 3.50
Sommerlath, Prof. D. Ernst, Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus. 2., vermehrte Auflage..... kart. M. 5.50
— Unsere Zukunftshoffnung. Zur Frage nach den letzten Dingen .... M. 1.—

Dörffling & Franke, Verlag, Leipzig

Frankenstein & Wagner, Leipzig

Date Due

234.7
K75

Köberle, Adolf,
AUTHOR

Rechtfertigung und Heiligung.
TITLE

18742

Borrower's Name

234.7
K75

Köberle, Adolf
Rechtfertigung und
Heiligung.

18742

IDEAL
BOOKSTORE